S. THOMÆ AQUINATIS, O. P.

SUMMA THEOLOGICA

I

S. THOMÆ AQUINATIS, O. P.

DOCTORIS ANGELICI

ET OMNIUM SCHOLARUM CATHOLICARUM PATRONI

SUMMA THEOLOGICA

ACCURATISSIME EMENDATA AC ANNOTATIONIBUS

EX AUCTORIBUS PROBATIS ET CONCILIORUM PONTIFICUMQUE DEFINITIONIBUS

AD FIDEM ET MORES PERTINENTIBUS ILLUSTRATA

TABULIS AC SYNTHETICA SYNOPSI INSTRUCTA

A QUIBUSDAM SCHOLÆ S. THOMÆ DISCIPULIS

EDITIO EMINENTISSIMO CARDINALI JOSEPHO PECCI OBLATA

AB EOQUE BENIGNISSIME ACCEPTA

Doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita
SS. D. LEO XIII.

TOMUS PRIMUS

CONTINENS PRIMAM PARTEM

PARISIIS, MDCCCLXXXVII

SUMPTIBUS P. LETHIELLEUX, BIBLIOPOLÆ EDITORIS

4, VIA DICTA « CASSETTE » ET VIA DICTA « DE RENNES », 75

Omnia jura vindicabuntur

BX1749
.T5 L37
t.1

BOSTON COLLEGE LIBRARY
CHESTNUT HILL, MASS.

127274

JOSEPHO · PECCI

S · E · R · CARDINALI

DE · PROMOVENDA · S · THOMÆ · AQVINATIS · DOCTRINA

PRAECLARE · MERITO

CVRATORES · OPERIS

OBSEQVENTI · ANIMO

OFFERVNT · DEDICANT.

MOLTO REV^DO PADRE,

Le rimetto la qui acclusa dedica che mi sono affrettato di presentare all' E^mo, che l'ha pienamente approvata.

Con tutta stima ho l'onore di segnarmi,

Roma, 5 Novembre 1886.

Suo Umil^mo, Dev^mo Servo.

Can. LUIGI GUIDETTI, segr.

LEO P. P. XIII

Dilecte Fili, salutem et Apostolicam benedictionem — Non semel accepimus de studio et peritia tua in operibus edendis quae sacris litteris optimisque disciplinis usui forent : in his nominatim laudamus quod est *Bibliotheca theologiae* et *philosophiae scholasticae selecta atque composita a Francisco Ehrle S. J.*, voluminibus aliquot iam emissis. Nuper autem Nobis allatum est de opere, *Summa theologica Doctoris Angelici*, quod edendum suscepisti, humaniterque inscriptum voluisti germano Fratri Nostro Cardinali praefecto sacri consilii studiis moderandis. Sane opus illud aureum numquam satis erit in manibus, numquam satis erit cognitum et explicatum : atque non ii tantum de sacra iuventute de studiisque bonis bene merentur qui ad eam doctrinam tradendam exponendamque, secundum optata Nostra, incumbant, sed etiam pro aequa parte qui divulgandam curent usumque eius ampliorem efficiant. In hoc tu numero es, dilecte Fili, editionem istam exorsus, quae non una ratione commendatur. Ut enim compertum habemus, praeter eximiam artis diligentiam et nitorem, magno sunt adiumento subiectae complures adnotationes, aliae aliud spectantes ; nimirum et capita doctrinae catholicae scienter educta dilucideque expressa, et locos similes in scriptis eiusdem Doctoris, maxime vero in divinis litteris, in Ecclesiae decretis, in fontibus ceteris qui theologo sunt petendi, et quemadmodum exorti subinde errores convellendi commode et refutandi : neque sua caret utilitate commentarium sive epitome extrema, in qua tanquam uno in conspectu ordo admirabilis elucet Summae universae.

Meritam igitur laudem tibi libenter tribuimus, et pergas vehementer

hortamur ut instituisti, auspice Deo, qui bonorum omnium auctor et dator est. Cuius rei gratia benedictionem tibi Apostolicam peramanter largimur.

Datum Romae, apud S. Petrum, die VI Maii an. MDCCCLXXXVII,
Pontificatus Nostri Decimo

LEO P. P. XIII

Dilecto Filio
P. LETHIELLEUX
Lutetiam Parisiorum

Typis A. NEZAN, Meduanæ.

SYNOPSIS

PRIMÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ

(In qua reperiuntur 119 Quæstiones, et 584 art.).

PROLOGUS. — Auctor considerans multos in s. doctrinæ studio impediri 1° propter multiplicationem inutilium; 2° propter defectum ordinis in disciplina tradenda; 3° propter rerum repetitionem, hæc evitare studuit.

INTRODUCTIO (Q. 1). — Considerandum est ante omnia de ipsa sacra doctrina qualis sit, et ad quæ se extendat.

DIVISIO GENERALIS TOTIUS OPERIS. — Quia intentio principalis hujus s. doctrinæ est Dei cognitionem tradere, non solum secundum quod est in se. — sed etiam secundum quod est Principium — et Finis creaturarum, et specialiter rationalium, tractabitur ergo:

1ª. P. — De Deo.
2ª. P. — De motu rationalis creaturæ in Deum.
3ª. P. — De Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

PRIMA PARS

DE DEO

Consideratio de Deo erit tripartita. Considerabimus:

1. — Ea quæ ad Essentiam pertinent (a Q. 2 ad Q. 26).
2. — Ea quæ ad Trinitatem Personarum (a Q. 27 ad Q. 44).
3. — Ea quæ ad processum creaturarum a Deo (a Q. 45 ad finem 1ªe Partis).

De Deo uno

SIVE DE ESSENTIA DIVINA.

Considerandum est: 1°. An Deus sit (Q. 2).
2°. Quomodo sit, seu potius quomodo non sit (Q. 3 ad Q. 13).
3°. De operationibus ejus, scilicet de scientia, voluntate, et potentia (Q. 14 ad Q. 25).

I. — AN DEUS SIT (Q. 2).

II. — QUOMODO DEUS SIT, SEU POTIUS QUOMODO NON SIT.

1. — QUOMODO NON SIT.

§. 1. De simplicitate, quæ removet compositionem ab eo (Q. 3).

§. 2. De Perfectione.

1. *De ipsa Perfectione divina* (Q. 4).
2. *De Bonitate, quæ consequitur Perfectionem, quia unumquodque bonum in quantum perfectum.* Et circa hoc:
   A). De Bono in communi (Q. 5).
   B). De Bonitate Dei (Q. 6).
3. *De Infinitate Dei, et existentia in rebus quæ est infinitatis consequentia.*
   A). De Infinitate Dei (Q. 7).
   B). Est ubique et in omnibus (Q. 8).

§. 3. De Immutabilitate et de Æternitate quæ consequitur.
1. *De Immutabilitate* (Q. 9).
2. *De Æternitate* (Q. 10).

§. 4. De Unitate (Q. 11).

2. — QUOMODO COGNOSCATUR a creaturis, id est qualiter sit in cognitione nostra (Q. 12).

3. — QUOMODO A NOBIS NOMINETUR, quia unumquodque a nobis nominatur, secundum quod ipsum cognoscimus (Q. 13).

III. — DE HIS QUÆ AD OPERATIONEM DEI PERTINENT. Operatio quædam manet in operante, scilicet *Intelligere* et *Velle;* — quædam procedit in exteriorem effectum, et circa hoc *Potentia* est principium operationis in effectum exteriorem procedentis.

1. — OPERATIONES IMMANENTES, seu Intellectus et Voluntatis.

§. 1. De scientia Dei et deinde De Vita Dei, quia intelligere quoddam vivere est.
1. *De ipsa scientia Dei* (Q. 14), et
A). De Ideis, quia rationes rerum secundum quod sunt in Deo. — Ideæ vocantur (Q. 15).
B). De Veritate (Q. 16) et *De Falsitate* (Q. 17), quia scientia verorum est.
2. *De vita Dei* (Q. 18).

§. 2. De Voluntate Dei.
1. *De ipsa Voluntate Dei* (Q. 19).
2. *De his quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent.*
A). De Amore, qui in nobis invenitur actus appetitus (Q. 20).
B). De Justitia et Misericordia quæ sunt habitus moralium virtutum (Q. 21).
3. *De his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.*
A). Providentia, respectu omnium (Q. 22).
B). *Prædestinatio* et *Reprobatio* respectu hominum in ordine ad salutem (Q. 23), et tandem quod ad hoc consequitur, scilicet de Libro Vitæ (Q. 24).

2. — DE POTENTIA, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis (Q. 25).

Ultimo considerandum est de BEATITUDINE DIVINA (Q. 26) nam Beatitudo est bonum perfectum intellectualis creaturæ; et sic absolvuntur quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

De Deo trino

Consideratio eorum quæ pertinent ad Trinitatem Personarum, erit tripartita.
1°. De Processione seu Origine, quia Personæ secundum relationem originis distinguuntur (Q. 27).
2°. De relationibus Originis (Q. 28).
3°. De Personis (a Q. 29 ad Q. 43).

I. — DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM (Q. 27).

II. — DE RELATIONIBUS DIVINIS (Q. 28).

III. DE PERSONIS, quæ considerandæ sunt 1° Absolute et 2° relative.

1. — DE PERSONIS ABSOLUTE, 1° in communi, et 2° de singulis.

§. 1. De Personis absolute in communi.
1. *De significatione hujus nominis « Persona »* (Q. 29).
2. *De pluralitate Personarum in divinis* (Q. 30).
3. *De his quæ consequuntur numerum Personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas, vel similitudo, etc.* (Q. 31).
4. *De his quæ pertinent ad notitiam vel cognitionem Personarum* (Q. 32).

§. 2. De Personis in speciali.
1. *De Persona Patris* (Q. 33).
2. *De Persona Filii.*
A). De nomine *Filii.* Ratio Filii ex ratione Patris consideratur, et de hoc fuit dictum in Q. præc.
B). De nomine *Verbi* (Q. 34).
C). De nomine *Imaginis* (Q. 35).
3. *De Persona Spiritus Sancti.*
A). *De Spiritu Sancto,* et de hoc nomine (Q. 36).
B). De nomine *Amoris* (Q. 37).
C). De nomine *Doni* (Q. 38).

2. — DE PERSONIS COMPARATIVE, Et 1° De comparatione ad Essentiam; 2° ad Proprietates; 3° ad actus notionales; 4° et de comparatione ipsarum ad invicem.

§. 1. De Personis ad essentiam relatis Q. 39).

§. 2. De Personis in comparatione ad relationes, sive proprietates (Q. 40).

§. 3. De Personis in comparatione ad actus notionales (Q. 41).

§. 4. De comparatione Personarum ad invicem:
1. *Quantum ad æqualitatem et similitudinem* (Q. 42).
2. *Quantum ad Missionem* (Q. 43).

De Deo creatore

Consideratio eorum quæ pertinent ad Processionem Creaturarum a Deo, erit tripartita.

1°. De Productione Creaturarum (a Q. 44 ad Q. 46).

2°. De Distinctione earum (a Q. 47 ad Q. 102).

3°. De Conservatione et gubernatione earum (a Q. 103 ad Q. 119).

I — DE PRODUCTIONE CREATURARUM.

1. — QUÆ SIT PRIMA CAUSA ENTIUM (Q. 44).
2. — DE MODO PROCEDENDI CREATURARUM A PRIMA CAUSA QUI DICITUR « CREATIO » (Q. 45).
3. — DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM (Q. 46).

II. — DE DISTINCTIONE RERUM, 1° in communi, 2° in speciali.

1. — DE DISTINCTIONE RERUM IN COMMUNI (Q. 47).
2. — DE DISTINCTIONE RERUM IN SPECIALI.

§. 1. De distinctione Boni et Mali (Q. 48) et de causa Mali (Q. 49).

§ 2. De distinctione corporalis et spiritualis creaturæ, et 1° de creatura pure spirituali quæ *Angelus* nominatur; 2° de creatura pure corporali; 3° de creatura composita ex corporali et spirituali, quæ est *Homo*.

1. *De Angelis; et circa hoc:*

A). De eorum substantia.
— 1°. Absolute (Q. 50).
— 2°. Relative ad corporalia, scilicet:
a) ad corpora (Q. 51).
b) ad loca corporalia (Q. 52).
c) ad motum localem (Q. 53).

B). De eorum Intellectu et
— 1°. De virtute cognitiva (Q. 54).
— 2°. De medio cognitionis eorum (Q. 55).
— 3°. De cognitione ex parte rerum cognitarum.
a) sive immaterialium (Q. 56).
b) sive materialium (Q. 57).
— 4°. De modo cognitionis (Q. 58).

C). De Angelorum voluntate.
— 1°. De ipsa voluntate (Q. 59).
— 2°. De Amore seu dilectione Angel. (Q. 60).

D). De Angelorum creatione.
— 1°. De productione eorum in esse naturæ (Q. 61).
— 2°. De perfectione eorum in esse gratiæ et gloriæ (Q. 62).
— 3°. Quomodo quidam facti sunt mali.
a) Quantum ad malum culpæ (Q. 63).
b) Quantum ad malum pœnæ (Q. 64).

A). De opere creationis corporalis creaturæ (Q. 65).

B). De opere distinctionis, et circa hoc

2. *De creatura corporali. S. Scriptura tria opera commemorat: 1°. Opus creationis, 2°. Opus distinctionis, et 3°. Opus ornatus.*
— 1°. De ordine creationis ad distinctionem (Q. 66).
— 2°. De ipsa distinctione secundum se, scilicet: De prima die (Q. 67); De secunda die (Q. 68); De tertia die (Q. 69).

C). De opere ornatus, scilicet: De quarta die (Q. 70); De quinta die (Q. 71); De sexta die (Q. 72); De septima die (Q. 73). — Et tandem de omnibus diebus in communi (Q. 74).

3. *De Homine qui ex spirituali et corporali substantia componitur.*

A). De natura hominis. Ad theologum pertinet considerare naturam hominis ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo consideratur anima: 1°. Quantum ad essentiam; 2°. Quantum ad virtutem seu potentias ejus; et 3°. Quantum ad operationem ejus.
— 1°. De ipsa animæ essentia (Q. 75); — et de unione animæ ad corpus (Q. 76),
— 2°. De potentiis animæ.
a) *in generali* (Q. 77).
b) *in speciali*, et
1°. De præambulis ad intellectum (Q. 78).
2°. De potentiis intellectivis (Q. 79).
3°. De potentiis appetitivis — in communi (Q. 80); — De Sensualitate (Q. 81); — De voluntate (Q. 82); — De libero arbitrio (Q. 83).
— 3°. De operationibus animæ. Est considerandum tantum de actibus et habitibus animæ quantum ad potentias intellectivas et appetitivas; aliæ enim operationes non pertinent directe ad considerationem Theologi. — Insuper actus et habitus appetitivæ partis, ad considerationem moralis theologiæ pertinent, et ideo de eis tractabitur in 2ª Parte. — Nunc ergo agitur tantum de actibus et habitibus intellectivæ partis. Ergo:

a) Quomodo *anima corpori conjuncta,* intelligat corporalia quæ sunt: 1° infra ipsam, scilicet; Per quid ea cognoscat (Q. 84); — Quomodo et quo ordine Q. 85); — Quid in eis cognoscat (Q. 86).

2°. Quomodo cognoscat seipsam et ea quæ sunt in ipsa (Q. 87).

3°. Quomodo cognoscat ea quæ supra sunt, scilicet immateriales substantias (Q. 88).

b) Quomodo cognoscat *anima separata* (Q. 89).

B). De prima hominis productione.

1°. De ipsa productione quantum:

a) ad animam (Q. 90).

b) ad corpus viri (Q. 91).

c) ad corpus mulieris (Q. 92).

2°. De fine seu termino productionis hominis (Q. 93).

3°. De statu et conditione primi hominis.

a) *Quantum ad animam,* scilicet:

1°. Quantum ad intellectum (Q. 94) et

2°. Quantum ad voluntatem, et quidem — de gratia et justitia primi hominis (Q. 95), — et de usu justitiæ quantum ad dominium super alia (Q. 96).

b) *Quantum ad corpus.*

1°. De conservatione individui (Q. 97).

2°. De conservatione speciei, scilicet: — De generatione (Q. 98), — et de conditione prolis generandæ, quantum *ad corpus* (Q. 99); *ad justitiam* (Q. 100); et *ad scientiam* (Q. 101).

4°. De loco primi hominis, scilicet de Paradiso (Q. 102).

III. — DE CONSERVATIONE ET GUBERNATIONE RERUM, 1° sive in communi, 2° sive in speciali, de effectibus gubernationis.

1. — DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI (Q. 103).

2. — DE EFFECTIBUS DIVINÆ GUBERNATIONIS IN SPECIALI.

§. 1. De primo effectu, scilicet de conservatione creaturarum (Q. 104.)

§. 2. De secundo effectu, seu de motione creaturarum 1° sive a Deo immediate; 2° sive ab aliis creaturis.

1. *De motione creaturarum a Deo* (Q. 105).

2. *De motione creaturarum ab aliis creaturis — sive pure spiritualibus — sive pure corporalibus — sive ex spirituali et corporali natura compositis.*

A). Quomodo Angelus moveat alia.

1°. Quomodo moveat alium Angelum et circa hoc, quæritur:

a) De illuminatione (Q. 106).

b) De locutione angelorum (Q. 107).

c) De ordinatione eorum ad invicem, secundum hierarchias et ordines

1°. Quantum ad bonos Angelos (Q. 108).

2°. Quantum ad malos Angelos (Q. 109).

2°. De præsidentia Angelorum super creaturam corporalem (Q. 110).

3°. De actione Angelorum in homines.

a) Utrum possint homines mutare virtute sua naturali (Q. 111).

b) De missione Angelorum in ministerium hominum (Q. 112).

c) De custodia bonorum Angelorum (Q. 113) et impugnatione malorum (Q. 114).

B). Quomodo corpora moveant alia.

1°. De actione corporalis creaturæ (Q. 115).

2°. De Fato (Q. 116).

C). Quomodo homines moveant alia.

1°. De actione hominis (Q. 117).

2°. De traductione hominis ex homine.

a) Quantum *ad animam* (Q. 118).

b) Quantum *ad corpus* (Q. 119).

RATIO

HUJUS EDITIONIS

Hanc Summæ Theologicæ editionem in lucem emittimus, ut ad D. Thomæ doctrinæ notitiam, de qua promovenda Summus Ecclesiæ Pastor est eximie sollicitus, quam facillimus pateat aditus. Ad quem finem intenti, nec ingentibus editis voluminibus quorum est operosa moles, nec ita exiguis ut eorum numerus indebite augeatur, ea inter alia delegimus quorum ope sacræ scientiæ addicti, non indecora fragmenta, sed completam materiam præ manibus habere possint.

Studiose et summa cura recognovimus editiones quæ jure merito habentur optimæ, ut scriptura nostrorum librorum sit emendatissima. Ex quo insuper, ne sit ardua legentibus, tolluntur impedimenta multarum lectionum, quoniam enim hæ variæ lectiones et sæpius ortæ sunt ex irreptis amanuensium mendis, et plerumque nihil absolute prosunt. Eæ solæ a nobis produntur, quas novimus aut immutare sensum aut utiles ad eum planius intelligendum.

Hæc vero loca quæ ab Angelico Doctore ex Sanctis Libris aut variis auctoribus allata sunt, italicis litteris imprimenda curavimus, ut in ipso textu obvia sint. Ex quibus aliquorum præ cæteris eminentium fidem valde exquisitam esse nos non latuit; quocirca operæ pretium fuit nobis ut ea sint conspicui nitoris et optime recensita; sic se habent adjecta quibus alii loci Summæ Theologicæ memorantur, necnon et præcipue divinæ Scripturæ verba. Præterea cum hæc sacra Verba non sint a D. Thoma, juxta Vulgatæ editionem excerpta, quæ aliter leguntur in Vulgata iis adnotandis consuluimus. Cui toti operi complendo, multa deesse notum est in Summæ Theologicæ libris antea editis.

In gratiam addiscentium diversa argumenta partitamve explicationem Doctoris Angelici, mediis lineolis in textu distinximus. Studio fuit quibusdam editoribus, aut in ipso libri textu, post argumentum *sed contra*, aut in uniuscujusque articuli capite *Augustini Hunnæi Conclusiones* inserere; ex multis illa additamenta non laudantibus, quia non pertinent ad proprium Auctoris scriptum, alii inter adnotanda ponunt, alii autem quibus non aliud esse videtur quam enarratio Auctoris fastidiose repetita, et obscurior sæpius, plane omittunt.

Illud vero acceptum fore speramus hanc viam a nobis assumi novam, qua, conclusionibus ex ipso textu depromptis, et ita crassioribus litteris inscriptis ut eniteant ob oculos, statim occurrit studentibus responsum quæsito articuli a S. Præceptore datum.

Tandem indicantur in notis, S. Scripturæ loca quæ attinent ad articuli doctrinam, et etiam nomina sive antiquorum sive recentiorum auctorum qui de occurrente materia tractantes celebre nomen merito acquisierunt, adeo ut non solum auctis præsidiis theologiæ cultor fruatur sed etiam ipsi præstentur ea quæ nobis in S. Doctrina discenda pro consuetudine nostrorum temporum postulari visa sunt, et amplioribus studiis facilius operam dare possit.

Hæc autem non satis; adduntur enim quæ semper optatissima sunt in sacris scientiis, Conciliorum scilicet Summorumque Pontificum definita. Quinimo, nonnulla selecta sunt a nobis apud auctores probatissimos, quibus breviter quidem, sed lucide digestis opus nostrum compleatur et illustretur. Verumtamen cautissimi, disputationes inter catholicos doctores agitatas ingressi non sumus. Non enim tam late patet humile nostrum opus et nobis non est in votis debitos ipsi fines præterire.

Utinam illud in honorem D. Thomæ elaboratum tam excellentis Magistri discipulis non sit ingratum!

O bonam mercedem, si votis Leonis XIII Pontificis Maximi pro viribus attente obsecuti, modestis nostris auxiliis Summæ Theologicæ præcepta celerius divulgentur et in omnium mentibus insideant!

DE SANCTO THOMA AQUINATE

PATRONO CŒLESTI STUDIORUM OPTIMORUM COOPTANDO

LEO PP. XIII

AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Cum hoc sit et natura insitum et ab Ecclesia catholica comprobatum, ut a viris sanctitate præclaris patrocinium, ab excellentibus autem perfectisque in aliquo genere exempla ad imitandum homines exquirant; idcirco Ordines religiosi non pauci, Lycea, cœtus litteratorum, Apostolica Sede approbante, jamdiu magistrum ac patronum sibi Sanctum Thomam Aquinatem esse voluerunt, qui doctrina et virtute, solis instar, semper eluxit. Nostris vero temporibus, aucto passim studio doctrinarum Ejus, plurimi extiterunt, qui peterent, ut cunctis ille Lyceis, Academiis et scholis gentium catholicarum, hujus Apostolicæ Sedis auctoritate, patronus assignaretur. Hoc quidem optare se plures Episcopi significarunt, datis in id litteris cum singularibus tum communibus; hoc pariter studuerunt multarum Academiarum sodales et collegia doctorum supplici atque humili obsecratione deposcere.

Quorum omnium incensas desiderio preces cum differre visum esset, ut productione temporis augerentur, idonea ad rem opportunitas accessit ab Encyclicis Litteris Nostris *De philosophia christiana ad mentem S. Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda,* quas superiori anno hac ipsa die publicavimus. Etenim Episcopi, Academiæ, doctores decuriales Lyceorum, atque ex omni terrarum regione cultores artium optimarum se Nobis dicto audientes et esse et futuros una pene voce et consentientibus animis testati sunt: immo velle se in tradendis philosophicis ac theologicis disciplinis Sancti Thomæ vestigiis penitus insistere; sibi enim non secus ac Nobis, exploratum esse affirmant, in doctrinis Thomisticis eximiam quamdam inesse præstantiam, et ad sananda mala, quibus nostra premitur ætas, vim virtutemque singularem. Nos igitur, qui diu multumque cupimus, florere scholas disciplinarum universas tam excellenti magistro in fidem et clientelam commendatas, quoniam tam clara et testata sunt communia omnium desideria, maturitatem advenisse censemus decernendi, ut Thomæ Aquinatis immortale decus novæ huius accessione laudis cumuletur.

Hoc est autem causarum, quibus permovemur, caput et summa; eminere inter omnes sanctum Thomam, quem in variis scientiarum studiis, tamquam exemplar, catholici homines intueantur. Et sane præclara lumina animi et ingenii, quibus ad imitationem sui jure vocet alios, in eo sunt omnia; doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita; obsequium fidei et cum veritatibus divinitus traditis mira consensio; integritas vitæ cum splendore virtutum maximarum.

Doctrina quidem est tanta, ut sapientiam a veteribus defluentem, maris instar, omnem comprehendat. Quidquid est vere dictum, aut prudenter disputatum a philosophis ethnicorum, ab Ecclesiæ Patribus et doctoribus, a summis viris qui ante ipsum floruerunt, non modo ille penitus dignovit, sed auxit, perfecit, digessit tam luculenta perspicuitate formarum, tam accurata disserendi ratione, et tanta proprietate sermonis, ut facultatem imitandi posteris reliquisse, superandi potestatem ademisse videatur. Atque illud est permagnum, quod eius doctrina cum instructa sit atque apparata principiis latissime patentibus, non ad unius dumtaxat, sed ad omnium temporum necessitates est apta, et ad pervincendos errores perpetua vice renascentes maxime accommodata. Eadem vero, sua se vi et ratione confirmans, invicta consistit, atque adversarios terret vehementer.

Neque minoris æstimanda, christianorum præsertim hominum judicio, rationis et fidei

perfecta convenientia. Evidenter enim sanctus Doctor demonstrat, quæ ex rerum genere naturalium, vera sunt, ab iis dissidere non posse, quæ, Deo auctore, creduntur; quamobrem sequi et colere fidem christianam, non esse humilem et minime generosam rationis servitutem, sed nobile obsequium, quo mens ipsa juvatur et ad sublimiora eruditur; denique intelligentiam et fidem a Deo ambas proficisci, non simultatum secum exercendarum causa, sed ut sese amicitiæ vinculo colligatæ mutuis officiis tueantur. — Cujus convenientiæ mirabilisque concordiæ cunctis beati Thomæ scriptis expressa imago perspicitur. In iis enim excellit atque eminet modo intelligentia, quæ quod vult, fide præeunte, consequitur in pervestigatione naturæ; modo fides, quæ rationis ope illustratur ac defenditur, sic tamen, ut suam quæque inviolate teneat et vim et dignitatem; atque, ubi res postulat, ambæ quasi fœdere inito ad utriusque inimicos debellandos conjunguntur.

Ac si magnopere semper interfuit, firmam rationis et fidei manere concordiam, multo magis post sæculum XVI interesse existimandum est, quoniam per id tempus spargi semina cœperunt finem et modum transeuntia libertatis, quæ facit ut humana ratio divinam auctoritatem aperte repudiet armisque a philosophia quæsitis religiosas veritates pervellat atque oppugnet.

Postremum Angelicus Doctor non est magis doctrina, quam virtute et sanctitate magnus. Est autem virtus ad periclitandas ingenii vires adipiscendamque doctrinam præparatio optima; quam qui negligunt, solidam fructuosamque sapientiam falso se consecuturos putant, propterea quod « in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis ». Ista vero comparatio animi, quæ ab indole virtutis proficiscitur, in Thoma Aquinate extitit non modo excellens atque præstans, sed plane digna, quæ aspectabili signo divinitus consignaretur. Etenim cum maximam voluptatis illecebram victor evasisset, hoc veluti præmium fortitudinis tulit a Deo pudicissimus adolescens, ut lumbos sibi arcanum in modum constringi, atque una libidinis faces extingui sentiret. Quo facto, perinde vixit, ac esset ab omni corporis contagione sejunctus, cum ipsis angelicis spiritibus non minus innocentia, quam ingenio comparandus.

His de causis dignum prorsus Angelicum Doctorem judicamus, qui præses tutelaris studiorum cooptetur. Quod cum libenter facimus, tum illa Nos consideratio movet, futurum ut patrocinium hominis maximi et sanctissimi multum valeat ad philosophicas theologicasque disciplinas, summa cum utilitate reipublicæ, instaurandas. Nam ubi se scholæ catholicæ in disciplinam et clientelam Doctoris angelici tradiderint, facile florebit sapientia veri nominis, firmis hausta principiis, ratione atque ordine explicata. Ex probitate doctrinarum probitas gignetur vitæ cum privatæ, tum publicæ: probe vivendi consuetudinem salus populorum, ordo, pacata rerum tranquillitas consequentur. — Qui in scientia rerum sacrarum elaborant, tam acriter hoc tempore lacessita, ex voluminibus Sancti Thomæ habituri sunt, quo fundamenta fidei christianæ ample demonstrent, quo veritates supernaturales persuadeant, quo nefarios hostium impetus a religione sanctissima propulsent. Eaque ex re humanæ disciplinæ omnes non impediri aut tardari cursus suos, sed incitari augerique sentient; ratio vero in gratiam cum fide, sublatis dissidiorum causis, redibit eamque in indagatione veri sequetur ducem. Demum quotquot sunt homines discendi cupidi, tanti magistri exemplis præceptisque conformati, comparare sese integritate morum assuescent; nec eam rerum scientiam consectabuntur, quæ a caritate sejuncta inflat animos et de via deflectit, sed eam quæ sicut a *Patre luminum* et *scientiarum Domino* exordia capit, sic ad eam recta perducit.

Placuit autem hac super re sacri etiam Consilii legitimis ritibus cognoscendis perrogare sententiam; quam cum perspexerimus, dissentiente nemine, votis Nostris plane congruere, Nos ad gloriam omnipotentis Dei et honorem Doctoris Angelici, ad incrementa scientiarum et communem societatis humanæ utilitatem, Sanctum Thomam Doctorem Angelicum suprema auctoritate Nostra Patronum declaramus Universitatum studiorum, Academiarum, Lyceorum, scholarum catholicarum, atque uti talem ab omnibus haberi, coli, atque observari volumus, ita tamen, ut sanctis cœlitibus, quos jam Academiæ aut Lycea sibi forte patronos singulares delegerint, suus honos suusque gradus etiam in posterum permanere intelligatur.

Datum Romæ apud S. Petrum sub Annulo Piscatoris, die IV Augusti MDCCCLXXX, Pontificatus Nostri anno tertio.

THEODULPHUS Card. MERTEL.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS PAPÆ XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

DE PHILOSOPHIA CHRISTIANA
AD MENTEM S. THOMÆ AQUINATIS, DOCTORIS ANGELICI
IN SCHOLIS CATHOLICIS INSTAURANDA

VENERABILIBUS FRATRIBUS PATRIARCHIS, PRIMATIBUS, ARCHIEPISCOPIS, ET EPISCOPIS UNIVERSIS CATHOLICI ORBIS GRATIAM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTIBUS

LEO PP. XIII.

Venerabiles fratres, salutem et apostolicam benedictionem.

ÆTERNI PATRIS Unigenitus Filius, qui in terris apparuit, ut humano generi salutem et divinæ sapientiæ lucem afferret, magnum plane ac mirabile mundo contulit beneficium, cum cœlos iterum ascensurus, Apostolis præcepit, ut « euntes docerent omnes gentes »(Matth. 28, 19); Ecclesiamque a se conditam communem et supremam populorum magistram reliquit. Homines enim, quos veritas liberaverat, veritate erant conservandi : neque diu permansissent cœlestium doctrinarum fructus, per quos est homini parta salus, nisi Christus Dominus erudiendis ad fidem mentibus perenne magisterium constituisset. Ecclesia vero divini Auctoris sui cum erecta promissis, tum imitata caritatem, sic jussa perfecit, ut hoc semper spectarit, hoc maxime voluerit, de religione præcipere et cum erroribus perpetuo dimicare. Huc sane pertinent singulorum Episcoporum vigilati labores; huc Conciliorum perlatæ leges ac decreta, et maxime Romanorum Pontificum sollicitudo quotidiana, penes quos, beati Petri Apostolorum Principis in primatu successores, et jus et officium est docendi et confirmandi fratres in fide.

Quoniam vero, Apostolo monente, « per philosophiam et inanem fallaciam » (Coloss. 2, 8), Christifidelium mentes decipi solent, et fidei sinceritas in hominibus corrumpi, idcirco supremi Ecclesiæ Pastores muneris sui perpetuo esse duxerunt etiam veri nominis scientiam totis viribus provehere, simulque singulari vigilantia providere, ut ad fidei catholicæ normam ubique traderentur humanæ disciplinæ omnes, præsertim vero *philosophia,* a qua nimirum magna ex parte pendet ceterarum scientiarum recta ratio. Id ipsum et nos inter cetera breviter monuimus, Venerabiles Fratres, cum primum Vos omnes per Litteras Encyclicas allocuti sumus; sed modo rei gravitate, et temporum conditione compellimur rursus Vobiscum agere de ineunda philosophicorum studiorum ratione, quæ et bono fidei apte respondeat, et ipsi humanarum scientiarum dignitati sit consentanea.

Si quis in acerbitatem nostrorum temporum animum intendat, earumque rerum rationem, quæ publice et privatim geruntur, cogitatione complectatur, is profecto comperiet, fecundam malorum causam, cum eorum quæ premunt, tum eorum quæ pertimescimus, in eo consistere, quod prava de divinis humanisque rebus scita, et scholis philosophorum jampridem profecta, in omnes civitatis ordines irrepserint, communi plurimorum suffragio recepta. Cum enim insitum homini natura sit, ut in agendo rationem ducem sequatur, si quid intelligentia peccat, in id et voluntas facile labitur : atque ita contingit, ut pravitas opinionum, quarum est in intelligentia sedes, in humanas actiones influat, easque pervertat. Ex adverso, si sana mens hominum fuerit, et solidis verisque principiis firmiter insistat, tum vero in publicum privatumque commodum plurima beneficia progignet.

Equidem non tantam humanæ philosophiæ vim et auctoritatem tribuimus, ut cunctis omnino erroribus propulsandis, vel evellendis parem esse judicemus: sicut enim cum primum est religio christiana constituta, per admirabile fidei lumen « non persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis » diffusum, « sed in ostensione spiritus et virtutis » (1 Cor. 2, 4), orbi terrarum contigit ut primævæ dignitati restitueretur; ita etiam in præsens ab omnipotenti potissimum virtute et auxilio Dei expectandum est, ut mortalium mentes, sublatis errorum tenebris, resipiscant. Sed neque spernenda, nec posthabenda sunt naturalia adjumenta, quæ divinæ sapientiæ beneficio, fortiter suaviterque omnia disponentis, hominum generi suppetunt; quibus in adjumentis rectum philosophiæ usum constat esse præcipuum. Non enim frustra rationis lumen humanæ menti Deus inseruit; et tantum abest, ut superaddita fidei lux intelligentiæ virtutem extinguat,

aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus, habilem ad majora reddat.

Igitur postulat ipsius divinæ Providentiæ ratio, ut in revocandis ad fidem et ad salutem populis etiam ab humana scientia præsidium quæratur : quam industriam, probabilem ac sapientem, in more positam fuisse præclarissimorum Ecclesiæ Patrum, antiquitatis monumenta testantur. Illi scilicet neque paucas, neque tenues rationi partes dare consueverunt, quas omnes perbreviter complexus est magnus Augustinus, « huic scientiæ tribuens... « illud quo fides saluberrima... gignitur, nutritur, defen- « ditur, roboratur » (*De Trin.* lib. 14, c. 1).

Ac primo quidem philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram fidem quodamnodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter præparare : quamobrem a veteribus modo « prævia ad christianam fidem institutio » (Clem. Alex. *Strom*, lib. 1, c. 16 ; 1. 8, c. 3), modo « christianismi præludium et auxilium » (Orig. *ad Greg. Thaum.*), modo « ad Evangelium pædagogus » (Clem. Alex. *Strom*, 1, c. 5), non immerito appellata est.

Et sane benignissimus Deus, in eo quod pertinet ad res divinas, non eas tantum veritates lumine fidei patefecit, quibus attingendis impar humana intelligentia est, sed nonnullas etiam manifestavit, rationi non omnino impervias, ut scilicet, accedente Dei auctoritate, statim et sine aliqua erroris admixtione omnibus innotescerent. Ex quo factum est, ut quædam vera, quæ vel divinitus ad credendum proponuntur, vel cum doctrina fidei arctis quibusdam vinculis colligantur, ipsi ethnicorum sapientes, naturali tantum ratione prælucente, cognoverint, aptisque argumentis demonstraverint ac vindicaverint. « Invisibilia enim ipsius », ut Apostolus inquit, « a « creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta « conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divi- « nitas (Rom. 1, 20) ; et gentes quæ legem non habent... « ostendunt » nihilominus « opus legis scriptum in cor- « dibus suis » (Ib. 2, 14-15). Hæc autem vera, vel ipsis ethnicorum sapientibus explorata, vehementer est opportunum in revelatæ doctrinæ commodum utilitatemque convertere, ut reipsa ostendatur, humanam quoque sapientiam, atque ipsum adversariorum testimonium fidei christianæ suffragari. Quam agendi rationem, non recens introductam, sed veterem esse constat, et sanctis Ecclesiæ Patribus sæpe usitatam. Quin etiam venerabiles isti religiosarum traditionum testes et custodes formam quamdam ejus rei et prope figuram agnoscunt in Hebræorum facto, qui Ægypto excessuri, deferre secum jussi sunt argentea atque aurea Ægyptiorum vasa cum vestibus pretiosis, ut scilicet, mutato repente usu, religioni vere Numinis ea supellex dedicaretur, quæ prius ignominiosis ritibus et superstitioni inservierat. Gregorius Neocæsariensis (*Orat. paneg. ad Origen.*) laudat Origenem hoc nomine, quod plura ex ethnicorum placitis ingeniose decerpta, quasi erepta hostibus tela, in patrocinium christianæ sapientiæ et perniciem superstitionis singulari dexteritate retorserit. Et parem disputandi morem cum Gregorius Nazianzenus (Vit. Moys.), tum Gregorius Nyssenus (Carm. 1, Iamb. 3) in Basilio Magno et laudant et probant ; Hieronymus vero magnopere commendat in Quadrato Apostolorum discipulo, in Aristide, in Justino, in Irenæo, aliisque permultis (Epist. ad Magn.). Augustinus autem : « Nonne aspicimus, in- « quit, quanto auro et argento et veste suffarcinatus « exierit de Ægypto Cyprianus, doctor suavissimus et « martyr beatissimus ? quanto Lactantius ? quanto Vic- « torinus, Optatus, Hilarius ? ut de vivis taceam, quanto « innumerabiles Græci » (*De Doctr. Christ.*, l. 2. c. 40) ? Quod si vero naturalis ratio opimam hanc doctrinæ segetem prius fudit, quam Christi virtute fecundaretur, multo uberiorem certe progignet, posteaquam Salvatoris gratia nativas humanæ mentis facultates instauravit et auxit. — Ecquis autem non videat, iter planum et facile per hujusmodi philosophandi genus ad fidem aperiri ?

Non his tamen limitibus utilitas circumscribitur, quæ ex illo philosophandi instituto dimanat. Et revera divinæ sapientiæ eloquiis graviter reprehenditur eorum hominum stultitia, qui « de his quæ videntur bona, non potuerunt « intelligere Eum qui est ; neque operibus attendentes, « agnoverunt quis esset artifex » (Sap. 13, 1). Igitur primo loco magnus hic et præclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret : « A « magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter « poterit Creator horum videri » (Sap. 13, 5). — Deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere, infinita in primis sapientia, quam nulla usquam res latere, et summa justitia, quam pravus nunquam vincere possit affectus, ideoque Deum non solum veracem esse, sed ipsam etiam veritatem falli et fallere nesciam. Ex quo consequi perspicuum est, ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidem atque auctoritatem conciliet. Simili modo ratio declarat, evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis, tamquam certis certæ veritatis argumentis, vel ab ipsa origine emicuisse : atque ideo omnes, qui Evangelio fidem adjungunt, non temere adjungere, tamquam doctas fabulas secutos (2 Pet. 1, 16), sed rationabili prorsus obsequio intelligentiam et judicium suum divinæ subjicere auctoritati. Illud autem non minoris pretii esse intelligitur, quod ratio in perspicuo ponat, Ecclesiam a Christo institutam (ut statuit Vaticana Synodus) « ob suam admirabilem pro- « pagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in « omnibus locis fecunditatem, ob catholicam unitatem, « invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpe- « tuum esse motivum credibilitatis, et divinæ suæ lega- « tionis testimonium irrefragabile » (Const. dogm. de Fid. cathol. c. 3).

Solidissimis ita positis fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiæ usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingeniumque veræ scientiæ suscipiat atque induat. In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est, ut multæ ac diversæ cœlestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quæque locis convenienter dispositæ, et ex propriis principiis derivatæ apto inter se nexu cohæreant ; demum ut omnes et singulæ suis iisque invictis argumentis confirmentur. — Nec silentio prætereunda, aut minimi facienda est accuratior illa atque uberior rerum, quæ credundur, cognitio, et ipsorum fidei mysteriorum, quoad fieri potest, aliquando lucidior intelligentia, quam Augustinus aliique Patres et laudarunt et assequi studuerunt, quamque ipsa Vaticana Synodus (Const. cit., c. 4) fructuosissimam esse decrevit. Eam siquidem cognitionem et intelligentiam plenius et facilius certe illi consequuntur, qui cum integritate vitæ fideique studio ingenium conjungunt philosophicis disciplinis expolitum, præsertim cum eadem Synodus Vaticana doceat, ejusmodi sacrorum dogmatum intelligentiam « tum ex eorum, quæ

« naturaliter cognoscuntur, analogia ; tum e mysteriorum « ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo » peti oportere (Const. cit., c. 4).

Postremo hoc quoque ad disciplinas philosophicas pertinet, veritates divinitus traditas religiose tueri, et iis qui oppugnare audeant resistere. Quam ad rem, magna est philosophiæ laus, quod fidei propugnaculum ac veluti firmum religionis munimentum habeatur. « Est quidem, » sicut Clemens Alexandrinus testatur, « per se « perfecta et nullius indiga Servatoris doctrina, cum sit « Dei virtus et sapientia. Accedens autem græca philo- « sophia veritatem non facit potentiorem ; sed cum de- « biles efficiat sophistarum adversus eam argumentatio- « nes, et propulset dolosas adversus veritatem insidias, « dicta est vineæ apta sepes et vallus » *(Strom.* lib. 2, c. 20). Profecto sicut inimici catholici nominis, adversus religionem pugnaturi, bellicos apparatus plerumque a philosophica ratione mutuantur, ita divinarum scientiarum defensores plura e philosophiæ penu depromunt ; quibus revelata dogmata valeant propugnare. Neque mediocriter in eo triumphare fides christiana censenda est, quod adversariorum arma, humanæ rationis artibus ad nocendum comparata, humana ipsa ratio potenter expediteque repellat. Quam speciem religiosi certaminis ab ipso gentium Apostolo usurpatam commemorat S. Hieronymus scribens ad Magnum : « Ductor christiani exer- « citus Paulus et orator invictus, pro Christo causam « agens, etiam inscriptionem fortuitam arte torquet in « argumentum fidei : didicerat enim a vero David extor- « quere de manibus hostium gladium, et Goliath super- « bissimi caput proprio mucrone truncare » (Epist. ad Magn.). Atque ipsa Ecclesia istud a philosophia præsidium christianos doctores petere non tantum suadet, sed etiam jubet. Etenim Concilium Lateranense V, posteaquam constituit, « omnem assertionem veritati illumina- « tæ fidei contrarium omnino falsam esse, eo quod ve- « rum vero minime contradicat », (Bulla *Apostolici regiminis*), philosophiæ doctoribus præcipit, ut in dolosis argumentis dissolvendis studiose versentur ; siquidem, ut Augustinus testatur, « si ratio contra divinarum Scriptu- « rarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fal- « lit veri similitudine ; nam vera esse non potest » (Epist. 143 al. 7 ad Marcellin., n. 7).

Verum ut pretiosis hisce, quos memoravimus, afferendis fructibus par philosophia inveniatur, omnino oportet, ut ab eo tramite nunquam deflectat, quem et veneranda Patrum antiquitas ingressa est, et Vaticana Synodus solemni auctoritatis suffragio comprobavit. Scilicet cum plane compertum sit, plurimas ex ordine supernaturali veritates esse accipiendas, quæ cujuslibet ingenii longe vincunt acumen, ratio humana, propriæ infirmitatis conscia, majora se affectare ne audeat, neque easdem veritates negare, neve propria virtute metiri, neu pro lubitu interpretari ; sed eas potius plena atque humili fide suscipiat, et summi honoris loco habeat, quod sibi liceat, in morem ancillæ et pedissequæ, famulari cœlestibus doctrinis, easque aliqua ratione, Dei beneficio attingere. — In iis autem doctrinarum capitibus, quæ percipere humana intelligentia naturaliter potest, æquum plane est, sua methodo, suisque principiis et argumentis uti philosophiam : non ita tamen, ut auctoritati divinæ sese audacter subtrahere videatur. Imo, cum constet, ea quæ revelatione innotescunt, certa veritate pollere, et quæ fidei adversantur pariter cum recta ratione pugnare, noverit philosophus catholicus se fidei simul et rationis jura violaturum si conclusionem aliquam amplectatur, quam revelatæ doctrinæ repugnare intellexerit.

Novimus profecto non deesse, qui facultates humanæ naturæ plus nimio extollentes, contendunt, hominis intelligentiam, ubi semel divinæ auctoritati subjiciatur, e nativa dignitate excidere, et quodam quasi servitutis jugo demissam plurimum retardari atque impediri, quominus ad veritatis excellentiæque fastigium progrediatur. — Sed hæc plena erroris et fallaciæ sunt ; eoque tandem spectant, ut homines, summa cum stultitia, nec sine crimine ingrati animi, sublimiores veritates repudient, et divinum beneficium fidei, ex qua omnium bonorum fontes etiam in civilem societatem fluxere, sponte rejiciant. Etenim cum humana mens certis finibus, iisque satis angustis, teneatur, pluribus erroribus, et multarum rerum ignorationi est obnoxia. Contra fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra ; quam qui sequitur, neque errorum laqueis irretitur, neque incertarum opinionum fluctibus agitatur. Quapropter qui philosophiæ studium cum obsequio fidei christianæ conjungunt, ii optime philosophantur ; quandoquidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam juvat intelligentiam ; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit.

Cum vero ingenii aciem intendunt in refellendis sententiis, quæ fidei repugnant, et in probandis, quæ cum fide cohærent, digne ac perutiliter rationem exercent ; in illis enim prioribus, causas erroris deprehendunt, et argumentorum, quibus ipsæ fulciuntur, vitium dignoscunt ; in his autem posterioribus, rationum momentis potiuntur, quibus solide demonstrentur et cuilibet prudenti persuadeantur. Hac vero industria et exercitatione augeri mentis opes et explicari facultates qui neget, ille veri falsique discrimen nihil conducere ad profectum ingenii, absurde contendat necesse est. Merito igitur Vaticana Synodus præclara beneficia, quæ per fidem rationi præstantur, his verbis commemorat : « Fides rationem ab erroribus libe- « rat ac tuetur, eamque multiplici cognitione instruit » (Const. dogmat. de Fide cathol., c. 4). Atque idcirco homini, si saperet, non culpanda fides, veluti rationi et naturalibus veritatibus inimica, sed dignæ potius Deo gratiæ essent habendæ, vehementerque lætandum, quod, inter multas ignorantiæ causas et in mediis errorum fluctibus, sibi fides sanctissima illuxerit quæ, quasi sidus amicum, citra omnem errandi formidinem portum veritatis commonstrat.

Quod si, Venerabiles Fratres, ad historiam philosophiæ respiciatis, cuncta, quæ paulo ante diximus, re ipsa comprobari intelligetis. Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt. Nostis enim, inter nonnulla vera, quam sæpe falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderint de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis, æternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium. — Contra vero primi Ecclesiæ Patres et Doctores, qui satis intellexerant, ex divinæ voluntatis consilio, restitutorem humanæ etiam scientiæ esse Christum, qui Dei virtus est Deique sapientia (1 Cor., 24), et « in « quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ, abs- « conditi » (Coloss. 2, 3), veterum sapientium libros

investigandos, eorumque sententias cum revelatis doctrinis conferendas suscepere : prudentique delectu quæ in illis vere dicta et sapienter cogitata occurrerent, amplexi sunt, ceteris omnibus vel emendatis, vel rejectis. Nam providissimus Deus, sicut ad Ecclesiæ defensionem martyres fortissimos, magnæ animæ prodigos, contra tyrannorum sævitiem excitavit, ita philosophis falsi nominis aut hæreticis viros sapientia maximos objecit, qui revelatarum veritatum thesaurum etiam rationis humanæ præsidio tuerentur. Itaque ab ipsis Ecclesiæ primordiis, catholica doctrina eos nacta est adversarios multo intensissimos, qui christianorum dogmata et instituta irredentes, ponebant plures esse deos, mundi materiam principio causaque caruisse, rerumque cursum cæca quadam vi et fatali contineri necessitate, non divinæ providentiæ consilio administrari. Jamvero cum his insanientis doctrinæ magistris mature congressi sunt sapientes viri, quos *Apologetas* nominamus, qui, fide præeunte, ab humana quoque sapientia argumenta sumpserunt, quibus constituerent, unum Deum, omni perfectionum genere præstantissimum, esse colendum ; res omnes e nihilo omnipotenti virtute, productas, illius sapientia vigere, singulasque ad proprios fines dirigi ac moveri.

Principem inter illos sibi locum vindicat *S. Justinus* martyr, qui posteaquam celeberrimas græcorum Academias, quasi experiendo, lustrasset, plenoque ore nonnisi ex revelatis doctrinis, ut idem ipse fatetur, veritatem hauriri posse pervidisset, illas toto animi ardore complexus, calumniis purgavit, penes Romanorum Imperatores acriter copioseque defendit, et non pauca græcorum philosophorum dicta cum eis composuit. Quod et *Quadratus* et *Aristides*, *Hermias* et *Athenagoras* per illud tempus egregie præstiterunt. — Neque minorem in eadem causa gloriam adeptus est *Irenæus*, martyr invictus, Ecclesiæ Lugdunensis Pontifex : qui cum strenue refutaret perversas orientalium opiniones, Gnosticorum opera per fines romani imperii disseminatas, « origines hæreseon « singularum » (auctore Hieronymo), et « ex quibus philosophorum fontibus emanarint.... explicavit » (Epist. ad Magn.). — Nemo autem non novit *Clementis Alexandrini* disputationes, quas idem Hieronymus, sic, honoris causa, « commemorat : Quid in illis indoctum ? imo « quid non de media philosophia est » (Loco cit.) ? Multa ipse quidem incredibili varietate disseruit ad condendam philosophiæ historiam, ad artem dialecticam rite exercendam, ad concordiam rationis cum fide conciliandam utilissima. — Hunc secutus *Origenes*, scholæ Alexandrinæ magisterio insignis, græcorum et orientalium doctrinis eruditissimus, perplura eademque laboriosa edidit volumina, divinis litteris explanandis sacrisque dogmatibus illustrandis mirabiliter opportuna ; quæ licet erroribus, saltem ut nunc extant, omnino non vacent, magnam tamen complectuntur vim sententiarum, quibus naturales veritates et numero et firmitate augentur.

Pugnat cum hæreticis *Tertullianus* auctoritate sacrarum Litterarum, cum philosophis, mutato armorum genere, philosophice; hos autem tam acute et erudite convincit, ut iisdem palam fidenterque objiciat : « Neque de scientia, neque de disciplina, ut putatis, æquamur » (Apologet. § 46). — *Arnobius* etiam, vulgatis adversus gentiles libris, et *Lactantius* divinis præsertim Institutionibus pari eloquentia et robore dogmata ac præcepta catholicæ sapientiæ persuadere hominibus strenue nituntur, non sic philosophiam evertentes, ut academici solent (*Instit.* 7, c. 7), sed partim suis armis, vero ex philosophorum inter se concertatione sumptis eos revincentes (*De Opif. Dei*, c. 21). — Quæ autem de anima humana, de divinis attributis, aliisque maximi momenti quæstionibus magnus *Athanasius* et *Chrysostomus* oratorum princeps, scripta reliquerunt, ita, omnium judicio, excellunt, ut prope nihil ad illorum subtilitatem et copiam addi posse videatur. — Et ne singulis recensendis nimii simus, summorum numero virorum, quorum est mentio facta adjungimus *Basilium* magnum et utrumque *Gregorium*, qui, cum Athenis, ex domicilio totius humanitatis exiissent philosophiæ omnis apparatu affatim instructi, quas sibi quisque doctrinæ opes inflammato studio pepererat, eas ad hæreticos refutandos, instituendosque christianos converterunt.

Sed omnibus veluti palmam præripuisse visus est *Augustinus*, qui ingenio præpotens, et sacris profanisque disciplinis ad plenum imbutus, contra omnes suæ ætatis errores acerrime dimicavit fide summa, doctrina pari. Quem ille philosophiæ locum non attigit ; imo vero quem non diligentissime investigavit, sive cum altissima fidei mysteria et fidelibus aperiret, et contra adversariorum vesanos impetus defenderet ; sive cum, Academicorum aut Manichæorum commentis deletis, humanæ scientiæ fundamenta et firmitudinem in tuto collocavit, aut malorum, quibus premuntur homines, rationem et originem et causas est persecutus ? Quanta de Angelis, de anima, de mente humana, de voluntate et libero arbitrio, de religione et de beata vita, de tempore et æternitate, de ipsa quoque mutabilium corporum natura subtilissime disputavit ? — Post id tempus per Orientem *Joannes Damascenus*, Basilii et Gregorii Nazianzeni vestigia ingressus, per Occidentem vero *Boetius* et *Anselmus*, Augustini doctrinas professi, patrimonium philosophiæ plurimum locupletarunt.

Exinde mediæ ætatis Doctores, quos *Scholasticos* vocant, magnæ molis opus agressi sunt, nimirum segetes doctrinæ fecundas et uberes, amplissimis Sanctorum Patrum voluminibus diffusas, diligenter congerere, congestasque uno velut loco condere, in posterorum usum et commoditatem. — Quæ autem scholasticæ disciplinæ sit origo, indoles et excellentia, juvat hic, Venerabiles Fratres, verbis sapientissimi viri Prædecessoris Nostri, Sixti V. fusius aperire : « Divino Illius munere, qui solus dat « spiritum scientiæ et sapientiæ et intellectus, quique « Ecclesiam suam per sæculorum ætates, prout opus est, « novis beneficiis auget, novis præsidiis instruit, inventa « est a majoribus nostris sapientissimis viris, Theologia « scolastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores, « angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bonaventura, « clarissimi hujus facultatis professores... excellenti in- « genio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis ex- « coluerunt atque ornarunt, eamque optime dispositam, « multisque modis præclare explicatam posteris tradide- « runt. Et hujus quidem tam salutaris scientiæ cognitio « et exercitatio, quæ ab uberrimis divinarum Litterarum, « summorum Pontificum, sanctorum Patrum et Conci- « liorum fontibus dimanat, semper certe maximum « Ecclesiæ adjumentum afferre potuit, sive ad Scripturas « ipsas vere et sane intelligendas et interpretandas, sive « ad Patres securius et utilius perlegendos et explican- « dos, sive ad varios errores et hæreses detegendas et « refellendas : his vero novissimis diebus, quibus jam « advenerunt tempora illa periculosa ab Apostolo des- « cripta, et homines blasphemi, superbi, seductores pro-

« ficiunt in pejus, errantes et alios in errorem mittentes. « sanæ catholicæ fidei dogmatibus confirmandis et hæ- « resibus confutandis pernecessaria est » (Bulla *Triumphantis,* an. 1588).

Quæ verba, quamvis Theologiam scholasticam dumtaxat complecti videantur, tamen esse quoque de Philosophia ejusque laudibus accipienda perspicitur. Siquidem præclaræ dotes, quæ Theologiam scholasticam hostibus veritatis faciunt tantopere formidolosam, nimirum, ut idem Pontifex addit, « apta illa et inter se nexa rerum « et causarum cohærentia, ille ordo et dispositio tam- « quam militum in pugnando instructio, illæ dilucidæ « definitiones et distinctiones, illa argumentorum firmi- « tas et acutissimæ disputationes, quibus lux a tenebris, « verum a falso distinguitur, hæreticorum mendacia « multis præstigiis et fallaciis involuta, tamquam veste « detracta patefiunt et denudantur (Bulla cit.), » præclaræ, inquimus, et mirabiles istæ dotes unice a recto usu repetendæ sunt ejus philosophiæ, quam magistri scholastici, data opera et sapienti consilio, in disputationibus etiam theologicis, passim usurpare consueverunt. Præterea cum illud sit scholasticorum Theologorum proprium ac singulare, ut scientiam humanam ac divinam arctissimo inter se vinculo conjunxerint, profecto Theologia, in qua illi excelluerunt, non erat tantum honoris et commendationis ab opinione hominum adeptura, si mancam atque imperfectam aut levem philosophiam adhibuissent.

Jam vero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet *Thomas Aquinas ;* qui, uti Cajetanus animadvertit, veteres « doctores sacros « quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium « quodammodo sortitus est » (In 2m 2æ q. 148, a. 4, in finem). Illorum doctrinas, velut dispersa cujusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicæ Ecclesiæ singulare præsidium et decus jure meritoque habeatur. — Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitæ integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia prædives, soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinæ splendore complevit. Nulla est philosophiæ pars, quam non acute simul et solide pertractarit : de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quæstionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quæque explicandi facilitas desideretur.

Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quæ quam latissime patent et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit. — Præterea rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum ura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomæ pennis evecta, jam fere nequeat sublimius assurgere ; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adjumenta præstolari, quam quæ jam est per Thomam consecuta.

Has ob causas, doctissimi homines, superioribus præsertim ætatibus, theologiæ et philosophiæ laude præstantissimi, conquisitis incredibili studio Thomæ voluminibus immortalibus, angelicæ sapientiæ ejus sese non tam excolendos quam penitus innutriendos tradiderunt. — Omnes prope conditores et legiferos Ordinum religiosorum jussisse constat sodales suos, doctrinis S. Thomæ studere et religiosius hærere, cauto, ne cui eorum impune liceat a vestigiis tanti viri vel minimum discedere. Ut Dominicanam familiam prætereamus, quæ summo hoc magistro jure quodam suo gloriatur, ea lege teneri Benedictinos, Carmelitas, Augustinianos, Societatem Jesu, aliosque sacros Ordines complures, statuta singulorum testantur.

Atque hoc loco, magna cum voluntate provolat animus ad celeberrimas illas, quæ olim in Europa floruerunt, Academias et Scholas, Parisiensem nempe, Salmantinam, Complutensem, Duacenam, Tolosanam, Lovaniensem, Patavinam, Bononiensem, Neapolitanam, Coimbricensem, aliasque permultas. Quarum Academiarum nomen ætate quodammodo crevisse, rogatasque sententias, cum graviora agerentur negotia, plurimum in omnes partes valuisse, nemo ignorat. Jamvero compertum est in magnis illis humanæ sapientiæ domiciliis, tamquam in suo regno, Thomam consedisse principem ; atque omnium vel auditorum animos miro consensu in unius angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquievisse.

Sed quod pluris est, Romani Pontifices Prædecessores Nostri sapientiam Thomæ Aquinatis singularibus laudum præconiis, et testimoniis amplissimis prosecuti sunt. Nam Clemens VI (Bulla *In ordine*), Nicolaus V (Breve ad Fratr. ord. Præd. 1451), Benedictus XIII (Bulla *Pretiosus*), aliique testantur, admirabili ejus doctrina universam Ecclesiam illustrari ; S. Pius V (Bulla *Mirabilis*) vero fatetur eadem doctrina hæreses confusas et convictas dissipari, orbemque universum a pestiferis quotidie liberari erroribus ; alii cum Clemente XII (Bulla *Verbo Dei*) uberrima bona ab ejus scriptis in Ecclesiam universam dimanasse, Ipsumque eodem honore colendum esse affirmant, qui summis Ecclesiæ doctoribus, Gregorio, Ambrosio, Augustino et Hieronymo defertur ; alii tandem S. Thomam proponere non dubitarunt Academiis et magnis Lyceis exemplar et magistrum, quem tuto pede sequerentur. Qua in re memoratu dignissima videntur B. Urbani V verba ad Academiam Tolosanam : « Volumus et tenore præsentium « vobis injungimus, ut B. Thomæ doctrinam tanquam « veridicam et catholicam sectemini, eamdemque stu- « deatis totis viribus ampliare (Const. V, data die 3 aug. « 1368, ad cancell. Univ. Tolos.). Urbani autem exem- « plum Innocentius XII (Litt. in forma Brev. die 6 febr. « 1694), in Lovaniensi studiorum Universitate, et Be- « nedictus XIV (Lit. in forma Brev. die 21 aug. 1752), « in Collegio Dionysiano Granatensium renovarunt ». — His vero Pontificum maximorum de Thoma Aquinate judiciis, veluti cumulus, Innocentii VI testimonium accedat : « Hujus (Thomæ) doctrina præ cæteris, excepta « canonica, habet proprietatem verborum, modum di- « cendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam « qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite de- « viasse ; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de « veritate suspectus » (Serm. de S. Thoma).

Ipsa quoque Concilia Œcumenica, in quibus eminet lectus ex toto orbe terrarum flos sapientiæ, singularem Thomæ Aquinati honorem habere perpetuo studuerunt. In Conciliis Lugdunensi, Viennensi, Florentino, Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene præfuisse dixeris, adversus errores Græcorum, hæreticorum et rationalistarum ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem. — Sed hæc maxima est et Thomæ propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinæ Scripturæ codicibus et Pontificum Maximorum decretis *Summam* Thomæ Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur.

Postremo hæc quoque palma viro incomparabili reservata videbatur, ut ab ipsis catholici nominis adversariis obsequia, præconia, admirationem extorqueret. Nam exploratum est, inter hæreticarum factionum duces non defuisse, qui palam profiterentur, sublata semel e medio doctrina Thomæ Aquinatis, se facile posse « cum omnibus » catholicis doctoribus « subire certamen et vincere, et Ecclesiam dissipare » (Beza-Bucerus). — Inanis quidem spes, sed testimonium non inane.

His rebus et causis, Venerabiles Fratres, quoties respicimus ad bonitatem, vim, præclarasque utilitates ejus disciplinæ philosophicæ, quam majores nostri adamarunt, judicamus temere esse commissum, ut eidem suus honos non semper, nec ubique permanserit, præsertim cum philosophiæ scholasticæ et usum diuturnum et maximorum virorum judicium, et, quod caput est, Ecclesiæ suffragium favisse constaret. Atque in veteris doctrinæ locum nova quædam philosophiæ ratio hac illac successit, unde non ii percepti sunt fructus optabiles ac salutares, quos Ecclesia et ipsa civilis societas maluissent. Adnitentibus enim Novatoribus sæculi XVI, placuit philosophari citra quempiam ad fidem respectum, petita dataque vicissim potestate quælibet pro lubitu ingenioque excogitandi. Qua ex re pronum fuit, genera philosophiæ plus æquo multiplicari, sententiasque diversas atque inter se pugnantes oriri etiam de iis rebus, quæ sunt in humanis cognitionibus præcipuæ. A multitudine sententiarum ad hæsitationes dubitationesque persæpe ventum est: a dubitationibus vero in errorem quam facile mentes hominum delabantur, nemo est qui non videat.

Hoc autem novitatis studium, cum homines imitatione trahantur, catholicorum quoque philosophorum animos visum est alicubi pervasisse ; qui patrimonio antiquæ sapientiæ posthabito, nova moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio, et non sine scientiarum detrimento. Etenim multiplex hæc ratio doctrinæ, cum in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nitatur, mutabile habet fundamentum, eaque de causa non firmam atque stabilem neque robustam, sicut veterem illam, sed nutantem et levem facit philosophiam. Cui si forte contingat, hostium impetu ferendo vix parem aliquando inveniri, ejus rei agnoscat in seipsa residere causam et culpam. — Quæ cum dicimus, non eos profecto improbamus doctos homines atque solertes, qui industriam et eruditionem suam, ac novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam afferunt : id enim probe intelligimus ad incrementa doctrinæ pertinere. Sed magnopere cavendum est, ne in illa industria atque eruditione tota aut præcipua exercitatio versetur. — Et simili modo de sacra Theologia judicetur ; quam multiplici eruditionis adjumento juvari atque illustrari quidem placet, sed omnino necesse est, gravi Scholasticorum more tractari, ut, revelationis et rationis conjunctis in illa viribus, « invictum fidei prognaculum » (Tit. 1, 9) esse perseveret.

Optimo itaque consilio cultores disciplinarum philosophicarum non pauci, cum ad instaurandam utiliter philosophiam novissime animum adjecerint, præclaram Thomæ Aquinatis doctrinam restituere, atque in pristinum decus vindicare studuerunt et student. Pari voluntate plures ex ordine Vestro, Venerabiles Fratres, eamdem alacriter viam esse ingressos, magna cum animi Nostri lætitia cognovimus. Quos cum laudamus vehementer, tum hortamur, ut in suscepto consilio permaneant : reliquos vero omnes ex Vobis singulatim monemus, nihil Nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiæ rivos purissimos ex Angelico Doctore jugi et prædivite vena dimanantes, studiosæ juventuti large copioseque universi præbeatis.

Quæ autem faciunt, ut magno id studio velimus, plura sunt. — Principio quidem, cum in hac tempestate nostra, machinationibus et astu fallacis cujusdam sapientiæ, christiana fides oppugnari soleat, cuncti adolescentes, sed ii nominatim qui in Ecclesiæ spem succrescunt, pollenti ac robusto doctrinæ pabulo ob eam causam enutriendi sunt, ut viribus validi, et copioso armorum apparatu instructi, mature assuescant causam religionis fortiter et sapienter agere, « parati semper », secundum Apostolica monita, « ad satisfactionem omni poscenti « rationem de ea, quæ in nobis est, spe (1 Pet. 3, 15, « cit.), et exhortari in doctrina sana, et eos qui contra- « dicunt, arguere » (Tit. 1, 9).

Deinde plurimi ex iis hominibus qui, abalienato a fide animo, instituta catholica oderunt, solam sibi esse magistram ac ducem rationem profitentur. Ad hos autem sanandos, et in gratiam cum fide catholica restituendos, præter supernaturale Dei auxilium, nihil esse opportunius arbitramur, quam solidam Patrum et Scholasticorum doctrinam, qui firmissima fidei fundamenta, divinam illius originem, certam veritatem, argumenta quibus suadetur, beneficia in humanum genus collata, perfectamque cum ratione concordiam tanta evidentia et vi commonstrant, quanta, flectendis mentibus vel maxime invitis et repugnantibus abunde sufficiat.

Domestica vero, atque civilis ipsa societas, quæ ob perversarum opinionum pestem quanto in discrimine versetur, universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Academiis et scholis sanior traderetur, et magisterio Ecclesiæ conformior doctrina, qualem Thomæ Aquinatis volumina complectuntur. Quæ enim de germana ratione libertatis, hoc tempore in licentiam abeuntis, de divina cujuslibet auctoritatis origine, de legibus earumque vi, de paterno et æquo summorum Principum imperio, de obtemperatione sublimioribus potestatibus, de mutua inter omnes caritate ; quæ scilicet de his rebus et aliis generis ejusdem a Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea juris novi principia quæ pacto rerum ordini et publicæ saluti periculosa esse dignoscuntur.

Demum cunctæ humanæ disciplinæ spem incrementi præcipere, plurimumque sibi debent præsidium polliceri ab hac, quæ Nobis est proposita, disciplinarum philosophicarum instauratione. Etenim a philosophia tamquam a moderatrice sapientia, sanam rationem rectumque modum bonæ artes mutuari, ab eaque, tanquam vitæ communi fonte, spiritum haurire consueverunt. Facto et

constanti experientia comprobatur, artes liberales tunc maxime floruisse, cum incolumis honor et sapiens judicium philosophiæ stetit; neglectas vero et prope obliteratas jacuisse, inclinata atque erroribus vel ineptiis implicita philosophia.

Quapropter etiam physicæ disciplinæ quæ nunc tanto sunt in pretio, et tot præclare inventis, singularem ubique cient admirationem sui, ex restituta veterum philosophia non modo nihil detrimenti, sed plurimum præsidii sunt habituræ. Illarum enim fructuosæ exercitationi et incremento non sola satis est consideratio factorum, contemplatioque naturæ; sed, cum facta constiterint, altius assurgendum est, et danda solerter opera naturis rerum corporearum agnoscendis, investigandisque legibus, quibus parent, et principiis, unde ordo illarum et unitas ex varietate, et mutua affinitas ex diversitate proficiscuntur. Quibus investigationibus mirum quantam philosophia scholastica vim et lucem, et opem, est allatura, si sapienti ratione tradatur.

Qua in re et illud monere juvat, nonnisi per summam injuriam eidem philosophiæ vitio verti, quod naturalium scientiarum profectui et incremento adversetur. Cum enim Scholastici, sanctorum Patrum sententiam secuti, in Anthropologia passim tradiderint, humanam intelligentiam nonnisi ex rebus sensibilibus ad noscendas res corpore materiaque carentes evehi, sponte sua intellexerunt, nihil esse philosopho utilius, quam naturæ arcana diligenter investigare, et in rerum physicarum studio diu multumque versari. Quod et facto suo confirmarunt: Nam S. Thomas, B. Albertus magnus, aliique Scholasticorum principes, non ita se contemplationi philosophiæ dediderunt, ut non etiam multum operæ in naturalium rerum cognitione collocarint: imo non pauca sunt in hoc genere dicta eorum et scita, quæ recentes magistri probent, et cum veritate congruere fateantur. Propterea, hac ipsa ætate, plures iique insignes scientiarum physicarum doctores palam aperteque testantur, inter certas ratasque recentioris Physicæ conclusiones, et philosophica Scholæ principia nullam veri nominis pugnam existere.

Nos igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum; Vos omnes, Venerabiles Fratres, quem enixe hortamur, ut ad catholicæ fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomæ sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam sancti Thomæ dicimus: si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quæsitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris ævi doctrinis minus cohærens, vel denique quoquo modo non probabile, in nullo pacto in animo est ætati nostræ ad imitandum proponi. — Ceterum, doctrinam Thomæ Aquinatis studeant magistri, a Vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos insinuare; ejusque præ cæteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. Eamdem Academiæ a Vobis institutæ aut instituendæ illustrent ac tueantur, et ad grassantium errorum refutationem adhibeant.

Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate.

Probe autem novimus conatus Nostros irritos futuros, nisi communia capta, Venerabiles Fratres, Ille secundet, qui *Deus scientiarum* in divinis eloquiis (1 Reg. 2, 3) appellatur; quibus etiam monemur, « omne datum opti-« mum et omne donum perfectum desursum *esse*, des-« cendens a Patre luminum » (Jac. 1, 17). Et rursus: « Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat om-« nibus affluenter, et non improperat; et dabitur ei » (Ibid. 5. 5).

Igitur hac quoque in re exempla sequamur Doctoris angelici, qui numquam se lectioni aut scriptioni dedit nisi propitiato precibus Deo; quique candide confessus est, quidquid sciret, non tam se studio aut labore suo sibi peperisse, quam divinitus accepisse: ideoque humili et concordi obsecratione Deum simul omnes exoremus, ut in Ecclesiæ filios spiritum scientiæ et intellectus emittat, et aperiat eis sensum ad intelligendam sapientiam. Atque ad uberiores percipiendos divinæ bonitatis fructus, etiam B. Virginis Mariæ, quæ sedes sapientiæ appellatur, efficacissimum patrocinium apud Deum interponite: simulque deprecatores adhibete purissimum Virginis Sponsum B. Josephum, et Petrum ac Paulum Apostolos maximos, qui orbem terrarum, impura errorum lue corruptum, veritate renovarunt, et cœlestis sapientiæ lumine compleverunt.

Denique divini auxilii spe freti, et pastorali Vestro studio confisi, Apostolicam benedictionem, cœlestium munerum auspicem et singularis Nostræ benevolentiæ testem, Vobis omnibus, Venerabiles Fratres, universoque Clero et populo singulis commisso, peramanter in Domino impertimur.

Datum Romæ apud S. Petrum, die 4 Augusti anno 1879. Pontificatus Nostri anno secundo.

LEO PP. XIII.

Devota Oratio ante studium dicenda quam ipsemet S. Thomas composuit, ac Leo XIII Pont. Maximus indulgentiis ditavit

---

Concede mihi, quæso, misericors Deus, quæ tibi sunt placita ardenter concupiscere, prudenter investigare, veraciter agnoscere et perfecte implere ad laudem nominis tui. Amen.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

PARS PRIMA

PROLOGUS

Quia catholicæ veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire secundum illud Apostoli 1 ad Corinth. 3, 1 : *Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam,* propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios, in iis quæ a diversis scripta sunt, plurimum impediri ; — partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum ; — partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi ; — partim quidem quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur, et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

QUÆSTIO PRIMA

De sacra doctrina, qualis sit et ad quæ se extendat. — *In decem articulos divisa.*

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat.

Circa quæ quærenda sunt decem : 1° De necessitate hujus doctrinæ ; 2° utrum sit scientia ; 3° utrum sit una, vel plures ; 4° utrum sit speculativa, vel practica ; 5° de comparatione ejus ad alias scientias ; 6° utrum sit sapientia ; 7° quid sit subjectum ejus ; 8° utrum sit argumentativa ; 9° utrum uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus ; 10° utrum Scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundum plures sensus exponenda.

Articulus primus

Utrum sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2-2, Quæst. 2, art. 3 et 4 ; et 1 Prol. art. 2 ; et 1 Contra Gent., cap. 4 et 6 ; et Ver. quæst. 14, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. 3. 22 : *Altiora te ne quæsieris.* Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in phi-

---

quæstio 1. — Controversia est quid per S. Doctrinam intelligat S. Doct.; an fidem ? an theologiam ? an doctrinam sacram in communi prout abstrahit a fide et theologia ? Hoc ultimum amplectitur Cajetanus, et post ipsum alii. Joannes a S. Thoma Sylvius et alii e contra contendunt S. Thomam hic intelligere theologiam proprie sumptam (Billuart).

Art. 1. — Revelationi christianæ hostes fuerunt antiqui philosophi, et præcipue Neoplatonici Alexandrini, duce Porphyrio, omnesque Gnostici. Hodiernis temporibus Rationalistæ, Naturalistæ, Deistæ, Materialistæ, Fatalistæ, Sceptici, et omnes cujuscumque generis increduli. Alii quamdam revelationem admittunt, quæ non est aliud, nisi facultates a Deo collatæ, quibus dein

losophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in disciplinis philosophicis, et etiam de Deo; unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in 6 Metaph. (com. 2). Non fuit igitur necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

— Sed contra est quod dicitur 2 ad Timoth. 3, 16: *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum, ad justitiam.* Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

RESPONDEO dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam

---

homo potest per seipsum cognitiones religiosas et morales acquirere. Alii solum revelationis existentiam et necessitatem, alii una cum existentia possibilitatem etiam denegaut.

Contra ipsos dicendum : Revelatio est possibilis, conveniens, utilis, et etiam, supposita elevatione hominis ad finem supernaturalem, necessaria ; rationem non deprimit, sed econtra eam nobilitat et perficit. Deo revelanti, homo et intellectum et voluntatem subdere tenetur (Gatti). Hæc omnia fusius in sequentibus Ecclesiæ definitionibus continentur. — Vide etiam contr. Gent. L. 1. *Definitiones fidei.* — *Concil. Vatic. Sess. 3 cap. 2 :* S. Mater Ecclesia tenet et docet Deum... naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse ; attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia eaque supernaturali via Seipsum, ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare... Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea quæ in rebus divinis, humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore, cognosci possint. Non hac tamen de causa, revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant ; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum 1. *Cor. 2. 3.* — *Ibid. cap. 3 :* Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata, increatæ veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur. — *Ibid. cap. 4 :* Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed objecto etiam distinctum : principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus ; objecto autem, quia præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria, in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligeutiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu, inter se et cum fine hominis ultimo ; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicieuda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt... Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, cum idem Deus qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit... Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. — *Ibidem. Canones. 2. 1.* Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum per ea quæ facta suut, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anat. sit. — 2. Si quis dixerit fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo edoceatur, anath. sit. — 3. Si quis dixerit hominem ad cognitionem et perfectionem quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere, anat. sit. — 3. 1. Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anath. sit. — 2. Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui..., anat. sit. — 3. Si quis dixerit revelationem divinam externis signis, credibilem fieri non posse..., anat. sit.. — 4. 1. Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anath. sit. — 2. Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinæ revelatæ adversentur, tanquam veræ retineri ; neque ab Ecclesia proscribi possint, anath. sit. — 3. Si quis dixerit fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anath. sit. — *Ex Syllab. proposit. damnat. a Pio IX.* 3. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito unicus est veri et falsi arbiter. — 4. Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis vi derivant ; hinc ratio est princeps norma qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat. — 6. Christi fides humanæ refragatur rationi ; divinaque revelatio, non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni. — 14. Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis revelationis, habita ratione. — *Insuper Pius IX damnavit doctrinam rationalismi, in Encyclica 9. Nov. 1846,* Qui plur ibus ; *In allocut.* Singulari quadam, *9 Dec. 1854 ; In Epist. ad Archiep. Coloniens.*, Eximiam tuam, *15 Jun. 1857, contra errores Gunthери ; et in Epist. ad Archiep. Frising.* Gravissimas, *11 Dec. 1862.* — *Anno 1277, Stephanus Templier Episc. Parisiensis, jussu Joannis XXI et de consilio Theolog. Parisiensi, damnavit plures errores, quarum palmaris hic erat :* Quædam sunt vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam ; et nihil plus scitur propter scire theologiam. — *Studiosus lector videat Encycl. Gregor. XVI,* Mirari vos ; *Pii IX,* Qui pluribus, *et* Quanta cura *cum Syllabo huic adnexo* (1864) ; Singulari quidem (1856) ; Gravissimas inter (1862)) ; *Leonis XIII* Æterni Patris (1879) *init. hujus volum.*

Auctores consulendi de Revelatione. Omnes recentiores theologiæ cursus completi, in tract. *de Vera Religione,* evolvunt quæstionem de Revelatione ; plurimi auctores in syllabum Pii IX commentar. ediderunt, inter quos Cardin. Hergenrœther, 1865, et Tosti, Viennæ, 1865 ; Cercia *Demonstratio catholica ;* Card. Pie Episc. Pict. 2 *Instructions synodales sur les principales erreurs du temps présent, et sur la première constitution Dogmatique du Vaticau ;* Schrader, *De theologia generatim.* 1 vol. 8. et *De triplici ordine,* 1 vol. 8, Parisiis, 1878 ; Scheeben, *Dogmatique,* tom. 1 ; Monsabré, *Conférences, Introduction au dogme,* 2 vol. 8 ; Jungmann, *De Vera Religione,* Ratisb., 1 vol. 8, 1874 ; Reinerding, *Theologia fundamentalis,* Monaster. 1864 ; Schwetz, *Theologia fundamentalis,* Viennæ, 1862; Bergier, *Traité historiq. et dogm. de la vraie Religion,* 5 vol., Paris, 1780 ; Gatti, *Institutiones de veritate ac divinitate religionis,* 3 vol. 8. Romæ 1866 ; Franzelin, *De traditione et Scriptura,* 1 vol. 8. Romæ, 1875, in ultima parte operis ; Petavius, t. 1. Prolegomena ; Viéville, *le Syllabus Commenté* ; Satolli, *In Summam Theolog. prælectiones,* Romæ 1884, 2 vol. 8. Qui doctissimis commentariis S. Thomæ summam illustrare cœpit.

præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. 64, 4 : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te* (1). Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam quæ rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina ; quia veritas de Deo per rationem investigata, — a paucis, — et per longum tempus, — et cum admixtione multorum errorum homini proveniret ; a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen a Deo revelata, suscipienda per fidem : unde et ibidem, Eccli. 3, 25, subditur : *Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi.* Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus, et naturalis, puta quod terra est rotunda ; sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materia abstractum ; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt, secundum genus, ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur.

Articulus II

Utrum sacra doctrina sit scientia.

3, dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 4; et 1 Sentent., Prol. art. 3, quæst. 2 ; et Verit. quæst. 14, artic. 9, ad 4 ; et Boet. tract. 1, quæst. 2, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur ; *non* enim *omnium est fides*, ut dicitur 2 Thessal. 3, 2. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Præterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahæ, Isaac, et Jacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 14 de Trin. (cap. 1, a med.) : *Huic scientiæ attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.* Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam ; ergo sacra doctrina est scientia.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod *duplex* est scientiarum genus. — *Quædam* enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi ; — *quædam* vero sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. **Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ,** quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ ; et talia sunt principia sacræ doctrinæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura, seu doctrina.

Articulus III

Utrum sacra doctrina sit una scientia.

Inf. art. 4; et 1 Prol., art. 2, 3 et 4, c., et 5, ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia, quia secundum Philosophum in 1 Posteriorum (tex. 43) : *Una scientia est quæ est unius generis subjecti.* Creator autem, et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non con-

---

Art. 2. — *Textus S. Script : Sap. 10. 10. Ibid. 13. 1 ; Mal. 2. 7 ; Col. 1. 10.*

(1) Vulgata, *expectantibus.*

Art. 3. — Inde distinctio theologiæ in polemicam, positivam, speculativam, etc., est tantum accidentalis, ratione modi vel finis.

tinentur sub uno genere subjecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Præterea, in sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

— Sed contra est quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia; dicitur enim Sap. 10, 10: *Dedit illi scientiam sanctorum.*

Respondeo dicendum **sacram doctrinam unam scientiam esse.** Est enim unitas potentiæ et habitus consideranda secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti; puta, homo, asinus, et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra Scriptura, seu doctrina, considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est art. præc., omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium, vel finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet, inferiores potentias, vel habitus, diversificari circa illas materias quæ communiter cadunt sub una potentia, vel habitu superiori, quia superior potentia, vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione; sicut objectum sensus communis est sensibile quod comprehendit sub se visibile et audibile; unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una simplex omnium.

Articulus IV.

Utrum sacra doctrina sit scientia practica.

Inf. art. 5, c. et 1 Prolog.; art. 3, quæst. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica. *Finis* enim *practicæ est operatio*, secundum Philosophum in 2 Metaphys. (textu 3). Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Jacob. 1, 22: *Estote factores verbi, et non auditores tantum.* Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

— Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, et ædificativa de ædificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est (art. præc.), una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde, licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, et alia practica, **sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque,** sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quæ facit. **Magis tamen est speculativa quam practica.** quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet *responsio ad objecta.*

Articulus V.

Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.

1-2, quæst. 66, art. 5. ad 3; et 1 Prol. art. 1; et 2 Cont., c. 4, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cujus principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis;

Art. 5. — Contra omnes qui docuerunt fidem rationi subesse, inter quos olim Abeilardus, ut patet ex S. Bernardo, Ep. 120, c. 1., et postea Raymundus Lullus; nostra vero ætate, Hermes et Gunther a Greg. XVI et Pio IX damnati, et tandem Rationalistæ etiam moderati. — S. Thomas Prol. in 1 Sent. art. 1 dicit: « Quum finis totius philosophiæ sit infra finem theologiæ, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quæ in eis traduntur ».

Definit. fidei: — Inter proposit. Raym. Lulli a Greg. XI damnatas, reperiuntur sequentes: — 96. Omnes articuli fidei... possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas. — 97. Fides est necessaria rusticis, et non habentibus intellectum elevatum... sed homo subtilis facilius trahitur ad veritatem christianam per rationem quam per fidem. — 98. Qui cognoscit per fidem ea quæ sunt fidei potest decipi; sed qui cognoscit per rationem, non potest falli... Et sicut verius cognoscimus ea quæ videmus quam ea quæ palpamus, ita verius sumus dispositi ad cognoscendum veritatem per rationem quam per fidem. — *Greg. XVI, 26 sept. 1835, dam-*

dicit enim Hieron. in ep. 84 (quæ incipit *Sebesium nostrum*, declinando ad fin. illius) ad Magnum, oratorem urbis Romæ, quod *doctores antiqui in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem seculi, an scientiam Scripturarum.* Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

— Sed contra est quod aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus. Prover. 9, 3 : *Misit ancillas suas vocare ad arcem* (1).

Respondeo dicendum quod cum ista scientia, quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quam practicas. *Speculativarum* enim scientiarum una altera dignior dicitur tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. — Secundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare ; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. — Secundum dignitatem vero materiæ ; quia ista scientia est principaliter de his quæ sua altitudine rationem transcendunt. Aliæ vero scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. — *Practicarum* vero scientiarum illa dignior est, quæ ad ultimiorem finem ordinatur, sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri, *qui se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculi noctuæ ad lumen solis*, sicut dicitur in 2 Metaphys. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani ; et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in 11 de Animal. (Libr. 1, de Partibus animalium, cap. 5, in princ.).

Ad secundum dicendum quod hæc scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et idec non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus, et ancillis ; sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem, ex qua procedunt aliæ scientiæ, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

Articulus VI

Utrum hæc doctrina sit sapientia.

1 Prol., artic. 3, quæst. 3 ; et 2 Prol. princ.; et 1 Cont. cap. 4, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ ; quia *sapientis est ordinare*, et non ordinari ; 1 Metaph. (cap 2, in procem.). Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet

---

nav. opera et doctrinam Georgii Hermesii qui docebat : rationem principem normam qua homo assequi potest supernaturalium veritatum coguitionem. — *Pius IX in Brevi de libris et doctrina Guntheri ad Coloniens. Antistit. 15 juin 1857 :* Illud etiam vel maxime improbandum et damnandum quod Guntherianis libris humanæ rationi et philosophiæ, quæ in religionis rebus non dominari, sed ancillari omnino debent, magisterii jus temere attribuatur, ac propterea omnia perturbentur, quæ firmissima manere debent tum de distinctione inter scientiam et fidem, tum de perenni fidei immutabilitate, quæ una semper atque eadem est, dum philosophia humanaque disciplina neque semper sibi constant, neque sunt a multiplici errorum varietate immunes. — *Idem Pontif. ad Episc. Wratislaviens. de eadem doctrina, 30 Mart.* 1857 : Neque satis intellexit, philosophiæ esse, in iis quæ ad religionem pertinent, non dominari sed ancillari, non prescribere quid credendum sit, sed rationabili obsequio amplecti, neque altitudinem scrutari mysteriorum Dei, sed illum pie humiliterque revereri. — *Prop. damn. ex Syllabo Pii IX, 8.* Quum ratio humana ipsi religioni æquiparetur, idcirco theologicæ disciplinæ perinde ac philosophicæ tractandæ sunt. 9. Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianæ, sunt objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ ; et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus, etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata ipsi rationi tanquam objectum proposita fuerint. 10. Quum aliud sit philosophus , aliud philosophia, ille jus et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit ; at philosophia neque potest, neque debet ulli se submittere auctoritati. 11. Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiæ tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat. 12. Apostolicæ Sedis romanarumque Congreg. decreta, liberum scientiæ progressum impediunt. 14. Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis revelationis habita ratione. — *Vide etiam not. art. 1.* — *Cfr. De Abeilardo (obiit 1142) ejusque doctrinis :* Tosti, *Storia di Abeilardo*, in-8° 1851 ; Bulæus, *Hist. Universit., Paris; Hist. litter. de la France ;* Ceillier, *Hist. des aut. eccles.* t. 22. ; Natalis Alexand. *Hist. eccles.* — *De Raym. Lullo* (ob. 1315) Tiraboschi, *Stor. lett. ital. ;* Bolland. 5 juin; Raynaldus, *Annal. ; Analecta Juris pontif.* t. 2, 3.

(1) Vulgata : *Ut vocarent ad arcem.*

Art. 6. — In opusc. 70, dicit S. Doct. quod sapientia non dividitur contra scientiam, sicut oppositum contra oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam. Et in 1. 2. q. 57 art. 2 ad. 1 : « Sapientia habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones deducat, et insuper

(art. 2 huj. quæst.). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum; unde et caput dicitur scientiarum, ut 6 Ethic. patet (cap. 7, paulo a princ.). Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Præterea, hæc doctrina per studium acquiritur; sapientia autem per infusionem habetur; unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur, ut patet Isa. 11. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

— Sed contra est quod dicitur Deuter. 6, 6, in principio legis : *Hæc est nostra* (1) *sapientia, et intellectus coram populis.*

Respondeo dicendum quod **hæc doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter.** Cum enim sapientis sit ordinare, et judicare ; judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens ; et architecton, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides ; unde dicitur 1 Cor. 3, 10 : *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* Et rursus in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem; unde dicitur Proverb. 10, 23 : *Sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur; unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum de Trinit. (Lib. 12. cap. 14, parum a princ.). Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur Rom. 1, 19 : *Quod notum est Dei, manifestum est illis* (2); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt; vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiæ cognitio, est quæ est per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum. Unde dicitur 2 Corinth. 10, 4 : *Consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.*

Ad tertium dicendum, quod cum judicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum judicandi, *dupliciter* sapientia accipitur. — Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte judicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur; unde et in 10 Ethic. (cap. 5, parum ante fin. et lib. 8 cap. 4) dicitur, quod *virtuosus est mensura et regula actuum humanorum.* — Alio modo per modum cognitionis sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet. — Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud 1 Cor. 2, 15 : *Spiritualis* homo *judicat omnia*, etc. ; et Dionysius, cap. 12 de divin. Nom. (part. 1), dicit : *Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina* — Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur, licet ejus principia ex revelatione habeantur.

Articulus VII

Utrum Deus sit subjectum hujus scientiæ.

1 Prol. art. 4; et 5 Met. lect. 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit subjectum hujus scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto quid est, secundum Philosophum in 1 Posteriorum (non procul a princ.); sed hæc scientia non supponit de Deo quid est; dicit enim Damascenus (lib. 3 de orthod. Fide cap. 24) : *In Deo quid est, dicere impossibile est.* Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

2. Præterea, omnia quæ determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subjecto illius scientiæ. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

— Sed contra, illud est subjectum scientiæ de quo principaliter est sermo in scientia. Sed in hac scientia principaliter fit sermo de Deo ; dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subjectum hujus scientiæ.

---

habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus judicat ». Unde in 1. dist. 35. q. 1. art. 4 ad 5 dicit : « Omnis sapientia scientia est, sed non convertitur, quia illa scientia sola sapientia est, quæ causas altissimas considerat ». Vide etiam infra q. 14. art. 1. ad 2 quid intelligendum per intelligentiam, scientiam, sapientiam, prudentiam et consilium. Sapientia est una ex quinque virtutibus intellectualibus.

(1) Vulgata : *Vestra.*

(2) Vulgata : *In illis.*

RESPONDEO dicendum quod **Deus est subjectum hujus scientiæ.** Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam, vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ, vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata ; unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium, et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.—Quidam vero attendentes ad ea quæ in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiæ : vel res, et signa, vel opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra ; de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina effectu ejus, vel naturæ, vel gratiæ, loco definitionis ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur : sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ.

Ad secundum dicendum quod omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

ARTICULUS VIII

Utrum hæc doctrina sit argumentativa.

1 Prol. art. 5; et 1 Cont., cap. 3 et 8; et Boet. quæst. 3, art. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius in lib. 1 de Fide cathol. (c. 5, non longe a fin.): *Tolle argumenta ubi fides quæritur.* Sed in hac doctrina præcipue fides quæritur ; unde dicitur Joan. 20, 31 : *Hæc scripta sunt ut credatis.* Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. — Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati ; nam *locus ab auctoritate est infirmissimus* secundum Boetium

---

ART. 8. — Methodum et principia theologiæ scholasticæ detestati sunt protestantes, nec defuerunt moderni qui manum hæreticis porrexerunt.

Definitiones fidei. — In Syllab. Pii IX, damnatur proposit. 13 : Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt. — *Inter theses quas D. Bonnetty subscribere debuit, ex decreto Cong. Indic. 11 jun. 1855, reperitur seq. :* Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante, vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint. — *Vide Encycl. Leonis XIII.* Æterni Patris, *De philosophia Scholastica, et precipue de doctrina S. Thomæ, init. huj. vol.*

Versus finem corp. art. S. Doct. dicit : Demonstrationes adduci non posse contra fidem, sed solubilia argumenta. *Hanc doctrinam sic confirmavit Concil. Lateran. 5 :* Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus ; et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus. — *Et Concil. Vatic. Sess. 3. Can. 6, 2 :* Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, et si doctrinæ revelatæ adversentur, tanquam veræ retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint, anat. sit.

Hic, ad 2m, loquitur S. Doct. de locis theologicis, et sub illis tribus quos exprimit alii comprehenduntur. 1. Nam sub auctoritate Scripturæ, comprehendi possunt auctoritas traditionum, auct. Ecclesiæ, auct. Conciliorum, auct. Pontif. Roman. 2° Sub auctoritate Doctorum, comprehenduntur auct. Patrum et Tneologorum et Juris Pontificii interpretum. 3° Sub auctoritate Philosophiæ, comprehenduntur auct. historiæ et rationis (Sylvius). — Cæterum in hoc articulo S. Doct. cum magna sapientia, rationis jura et munera nos edocet. Utinam hæc intelligere possint, sive rationalistæ sive traditionalistæ !

Definit. fidei circa quædam loca theolog. — De S. Script. inseq. art. — De Traditione : Trident. Sess. 4 : Veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto Traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt. S. Synodus Orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti... nec non Traditiones ipsas cum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu S. dictatos et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. — *Concil. Vatican. Sess. 3. c. 2 :* Supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem, a S. Trident. Synodo declaratam, continetur in libris scriptis, et sine scripto Traditionibus,... — *Concil. Nicæn. 2 (787.) Sess. 8 :* Si quis omnem Ecclesiasticam traditionem, sive scriptam, sive non scriptam rejicit, anat. sit. — *Concil. Œcumen. 8 :* Regulas quæ sanctæ catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ tam a sanctis famosissimis apostolis, quam ab orthodoxorum universalibus necnon et localibus conciliis vel etiam a quolibet deiloquo magistro Ecclesiæ tradita sunt, servare ac custodire profitemur.

De auctoritate SS. Patrum : Concil. Lateran. sub Martino I. (649), *Can. 11 :* Si quis secundum SS. Patres non confitetur proprie et secundum veritatem omnia quæ tradita sunt et prædicata S. catholicæ et apostolicæ Dei Ecclesiæ, perindeque a SS. Patribus et venerandis universalibus quinque conciliis usque ad unum apicem verbo et mente, condemnatus sit. — *Pius IX in littera ad Archiep. Colon. qua damnatur Guntherus :...* Nec ea sanctos Patres reverentia haberi, quam Conciliorum canones præscribunt, quamque splendidissima Ecclesiæ lumina omnino promerentur.

Cfr. auctores de locis theologicis : Melchior Cano primum locum obtinet in opere *De locis theologicis ;* Thomas Stapleton XVI sæculo *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica ;* Duplessis d'Argentré, Doct. Sorbon., *de Elementis theologicis ;* Petrus Annatus, *Apparatus ad theologiam ;* Dominicus a S. Trinit., Carmelita, *Bibliotheca theologica ;* Zaccaria, *Thesaurus theologicus ;* Kilber, *de Principiis theologiæ* in vol. 1 Theolog. Wiceburg ; Franzelin, *De divina traditione et Scriptura,* 1 vol 8° ; Perrone, *Le Protestantisme et la règle de foi ;* Schwetz, *Theologia fundamentalis* ; Bellarminus, *De Verbo Dei ;* Schrader, *De theologico testium fonte, deque edito testimonio seu de traditione commentarius 1 vol. 8°*

(ex comm. super Topica Cic., lib. 6, non procul a fin.). — Si etiam ex ratione, hoc non congruit ejus fini; quia secundum Gregorium (hom. 26 in Evang. in princ.): *Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum.* Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

— Sed contra est quod dicitur ad Tit. 1, 19 de episcopo *amplectente eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere.*

RESPONDEO dicendum quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita **hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; — sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum,** sicut Apostolus, 1 ad Cor. 15, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde **sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur;** sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. — **Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem.** Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum quod, licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia hujus doctrinæ per revelationem habentur. Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ; nam, licet locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit 2 ad Cor. 10, 5: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus, Act. 17, 28, inducit verbum Arati, dicens: *Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus.* Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur proprie et ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epistola ad Hieronymum 19, cap. 1, prop. fin: *Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc timorem, honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.*

ARTICULUS IX

Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris.

1 Prol. art. 5; et dist. 34, quæst. 3, art. 1 et 2; et 3 Cont., cap. 150; et in Boet. de Trin. art. 8; et Quodl. 4, quæst. 1; et Opusc. 60, cap. 11, fin.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est (art. præc.). Procedere autem per similitudines varias, et repræsentationes

---

ART. 9. — Nomine Metaphoræ, B. Thomas intelligit quaslibet locutiones figuratas, sive illæ sint metaphoræ, sive sint metonymiæ (Sylvius).

Definitiones fidei de Script. — Canon Scripturarum quod hodie recipitur in Ecclesia catholica, reperitur integrum, in actis Concil. Hipponensis, et Carthaginensis anno 397. cum his verbis: A Patribus ista accepimus in Ecclesia legenda; *In Epist. Innocentii I Papæ, ad Exsuperium Tolosanum; In Concil. Romano (494) sub Gelasio Pont.; In decreto Eugen. IV pro Jacobitis (1441) et tandem in Concil. Trident. Sess. 4. — S. Scriptura est divinitus inspirata: In Symb. Nic.* Credo in Spiritum S... qui locutus est per prophetas. — *Concil. Trident Sess. 4:* Synodus perspiciens veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto traditionibus... Orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur (*Sequitur catalogus librorum canonic.*). Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis

est proprium poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas. Ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

2. Præterea, hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem; unde et manifestatoribus ejus præmium promittitur. Eccli. 24, 21 : *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt.* Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Præterea, quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquæ ex creaturis transsumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transsumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis; quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

— Sed contra est quod dicitur Oseæ 12, 10 : *Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus Prophetarum assimilatus sum.* Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

RESPONDEO dicendum quod **conveniens est sacræ Scripturæ divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere.** Deus enim omnibus providet, secundum quod competit eorum naturæ. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat; quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium : et hoc est quod dicit Dionysius, 2 cap. cœlestis Hierarch. circa med. : *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur, secundum illud ad Rom. 1, 14 : *Sapientibus et insipientibus debitor sum*, ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum quod poetica utitur metaphoris propter repræsentationem ; repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, sicut jam dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, cap. 2 cœl. Hierar. ; sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium ; de quibus dicitur Matth. 7, 6 : *Nolite sanctum dare canibus.*

Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. 11 cœl. Hierar., non multum remote ante med., magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam corporum nobilium. Et hoc propter *tria.* — *Primo* quia propter hoc magis liberatur humanus

---

partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones prædictas sciens contempserit, anat. sit.— *Concil Vatican. Sess. 3. c. 2 :* Supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem, a S. Trident. Synodo declaratam, continetur in libris scriptis, et sine scripto traditionibus... Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri, cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt. *Et ibid. Canon. 2. 4 :* Si quis S. Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos S. Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, anat. sit. — *In syllabo Pii IX. 7, error sequens damnatur :* Prophetiæ et miracula in S. Litteris exposita et narrata, sunt poetarum commenta, et christianæ fidei mysteria philosophicarum investigationum summa, et utriusque Testamenti libris, mythica continentur inventa ; ipseque Jesus Christus est mythica fictio. — *In Symbolo fidei a Leon. IX proposita Petro Episcopo :* Credo novi et veteris Testamenti legis et prophetarum et apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem. — *Eadem fere verba reperiuntur in profess. fidei ab Innoc. III. Waldensibus præscripta, et Græcis a Clem. IV, et a Concil. Lugdunensi II proposita, et tandem Jacobitis ab Eug. IV.* —

De Interpretatione S. Scripturæ : — Tridentin. Sess. 4 : Ad coercenda petulantia ingenia, decernit ut nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet S. Mater Ecclesia cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scipturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat ; etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent... Post hæc temeritatem illam reprimere volens qua ad profana quæque convertuntur et torquentur verba et sententiæ S. Scripturæ, ad scurrilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractiones, superstitiones, incantationes ; mandat et præcipit ad tollendam hujusmodi irreverentiam et contemptum, ne de cætero quisquam quomodolibet verba Scripturæ sacræ ad hæc et similia audeat usurpare. — *Concil. Vatican. Sess. 3. c. 2.* Quoniam vero quæ S. Tridentina Synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, nos idem decretum renovantes, hanc illius mentem declaramus, ut in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu S. Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet S. Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu, et interpretatione Scripturarum sanctarum ; atque ideo, nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam S. interpretari. — *Professio fidei a Pio IV. præscripta :* Item S. Scripturam, juxta eum sensum quem tenuit et tenet S. Mater Ecclesia cujus est judicare de vero sensu et interpretatione S. Scripturarum admitto. —

De ipsa Vulgata, Trident Sess. 4 : S. Synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit, innotescat ; statuit et declarat ut hæc ipsa vetus et vulgata editio quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus, pro authentica habeatur ; et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat.

animus ab errore. Manifestum enim apparet quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina, maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilibus excogitare noverunt. — *Secundo* quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita; magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est; et idéo similitudines illarum rerum quæ magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem, quod sit supra illud quod de Deo dicimus, vel cogitamus. — *Tertio* quia per hujusmodi, divina magis occultantur indignis.

Articulus x

Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

Quodl. 7, quæst. 6, art. 1, 2 et 3; et Pot. quæst. 4, art. 1; et 4, dist. 21, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, ad 3; et Gal. 4, lect. 6; Corinth. 3.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem: unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio; sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Utilitate credendi, cap. 3, circ. princ., quod *Scriptura quæ Testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam.* Quæ quidem quatuor a quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacræ Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

3. Præterea, præter prædictos sensus invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

— Sed contra est quod dicit Gregorius, 20 Moral. cap. 1, circa med.: *Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit; quia uno eodem sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.*

Respondeo dicendum quod auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cujus potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, **hoc habet proprium ista scientia quod ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid.** Illa ergo prima significatio qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est **sensus historicus, vel litteralis.** Illa vero significatio qua res significatæ, per voces, iterum res alias significant, dicitur **sensus spiritualis,** qui super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr. 7: *Lex vetus figura est novæ legis; et ipsa nova lex,* ut dicit Dionysius in eccles. Hierar., cap. 5, part. 1, *est figura futuræ gloriæ.* In nova etiam lege ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. — Secundum ergo quod ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt novæ legis, est **sensus allegoricus**; — secundum vero quod ea quæ in Christo sunt facta, vel in iis quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est **sensus moralis**; — prout vero significant, ea quæ sunt in æterna gloria, est **sensus anagogicus.** Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit. *Non est inconveniens,* ut dicit Augustinus, 12 Confess. (elicitur ex cap. 18, 19, 20, 24 et 31), *si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturæ plures sint sensus.*

Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis; quia, sicut jam dictum est (in corp. art.), sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa. — Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epist. cont. Vincentium Donatistam, quæ est 48, circa med. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

Ad secundum dicendum quod illa tria, historia, ætiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent; nam historia est, ut ipse Augustinus exponit (loc. dicto in argum.), cum simpliciter aliquid proponitur; — ætiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare

---

Art. 10. — Conclusio habenda est de fide, si generatim accipiatur. Quatuor sensus, designari solent his versibus:

Littera gesta docet; quid credas Allegoria;
Moralis quid agas; quo tendas Anagogia (Sylvius).

Textus S. Script. — Joan. 19, 36: Galat. 4, 22. Sæpe sæpius Apost. utitur hac regula ut in sensu spirituali explicet veterem legem. Vide specialit. Epist. ad Hæbreos.

Utrum vero unius Scripturæ, sint plures sensus litterales? Pro affirmat. parte stat S. Doct., hic, et 2 Sentent. dist. 12 art. 2, ad 7 et de Potentia art. 1; et cum ipso plures docti, inter quos Cornelius a Lapide, can. 36 in Pentat., Canus, 2 de loc. theol. cap. 11, Bannes, Serrarius, etc. — Contradicunt vero alii, et inter recentiores eruditus P. Patrizzi.

Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matth. 19. — Analogia vero est cum veritas unius Scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. — Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in 3 suarum Sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum (Id habet in prol. lib. 4 de Sacram., cap. 4).

Ad tertium dicendum, quod sensus parabolicus sub litterali continetur; nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative. Nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale; sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa: in quo patet quod sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

QUÆSTIO II

DE DEO, AN DEUS SIT

Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum (art. 7, quæst. præced.); ad hujus doctrinæ expositionem intendentes, 1° tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturæ in Deum; 3° de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit: 1° considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent; 2° ea quæ pertinent ad distinctionem personarum; 3° ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam vero divinam, 1° considerandum est, an Deus sit; 2° quomodo sit, vel potius quomodo non sit; 3° considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia, de voluntate et potentia.

Circa primum quæruntur tria, 1° utrum Deum esse sit per se notum; 2° utrum sit demonstrabile; 3° an Deus sit.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Deum esse sit per se notum.

1, dist. 3, quæst. 1, art. 2; et 3 Cont. cap. 10 et 11; et Ver. quæst. 10, art. 12; et Pot. quæst. 7, art. 2, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in princ. lib. 1 de Fide orthod., cap. 1 et 3, *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota quæ statim cognitis terminis cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis in 1 Post., cap. 2. Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus*, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo majus significari non potest: majus autem est quod est in re et intellectu, quam quod est intellectu tantum: unde cum intellecto hoc nomine *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Præterea, veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas; Joan. 14. 6:

ART. 1. — *Ad 2um*: Hic S. Doctor refellit probationem de Existentia Dei quam dedit primus S. Anselmus in *Proslogio* cap. 3, et fusius in libro apologetico *contra Gaunilonem*, ac postea renovavit Cartesius 5 Meditat., Metaphys. cum recentioribus Ontologistis. — *Ontologismi* nomen primus invexit Giobertus e vita functus 1852. Istius doctrinæ, quæ ex Platonis realismo emanasse videtur, fundamentum præcipuum est: intuitus Dei immediatus, scilicet Deum esse primum objectum quod constanter et immediate mens nostra a principio suæ creationis intuetur. — Præcipui defensores ontologismi fuerunt Malebranchius, Cartesius (3 et 5 Medit. Metaph.), Leibnitzius, Gerdil (Défense du P. Malebranche); hocce vero posteriori tempore Gioberti (Introduzione allo studio della filosofia), Ubaghs, doct. Lovaniens., Hugonin Parisiens. profess.; Branchereau e Soc. S. Sulpitii, aliique plures.

Definit. Ecclesiæ. — S. Congreg. S. R. et U. Inquisit. respondit 18 Sept. 1861, sequentes proposit. tuto tradi non posse: 1°. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine eâ nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale. 2°. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. 3°. Universalia a parte rei considerata, a Deo realiter non distinguuntur. 4°. Congenita Dei, tanquam entis simpliciter, notitia, omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ut per eam, omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. 5°. Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur. — *S. eadem Congreg. anno 1862, respondit Dno Branchereau, sequentes propositiones tuto doceri non posse*: 12. A primo existentiæ instanti, mens perceptione ideali fruitur, non quidem reflexe sed directe. 13. Inter veritates intelligibiles, quas idealiter apprehendimus, imprimis reponitur Deus, cujus intellectio, licet ab intuitione beatorum essentialiter distincta, non ad imaginem representativam, sed ad Deum ipsum terminatur. — *Em. Card. Joach. Pecci, ad apicem pontificatus sub nomine Leonis XIII postea evectus, proposuit damnandam Concil. Vatic. sequentem propositionem*: Naturalis est homini cognitio Dei, immediata et directa.

Auctores consulendi: Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*, Lovanii 1874, 1 vol. 8°; Kleutgen, qui commentariis illustravit propositiones damnatas anno 1861; Tongiorgi, *Instit. phil. Ontolog.* L. 3. c. 2. a. 6; Zigliara, *De la lumière intellectuelle et de l'Ontologisme*; idem, *Observations sur les interprétations de C. Ubaghs, sur l'idéologie de S. Thomas*; Sanseverino, Philosoph. t. 1.

Ego sum via, veritas et vita. Ergo Deum esse est per se notum.

— Sed contra nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum in 4 Metaphys., text. 9, et 1 Post., text. ult. ad med. illius, et text. 5, circa fin., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse, secundum illud psal. 52, 1 : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.* Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum *dupliciter.* — *Uno modo* secundum se, et non quoad nos, — *alio modo* secundum se et quoad nos.— Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subjecti, ut : Homo est animal ; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato et de subjecto, quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota ; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia, quæ nullus ignorat, ut ens, et non ens, totum, et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato, et subjecto quid sit, propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. *Et ideo contingit,* ut dicit Boetius in lib. de Hebd. cujus tit. est : *An omne quod est, sit bonum,* circa princip. illius, *quod quædam sunt communes animi conceptiones, et per se notæ apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse.* Dico ergo quod hæc propositio : Deus est, quantum in se est, per se nota est ; quia prædicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit, quæst. 3. artic. 4. — Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo ; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem ; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens ; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias ; quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus,* non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest ; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest ; quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum ; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

Articulus II.

Utrum Deum esse sit demonstrabile.

1 Cont. cap. 12, 13 et 14 ; et Pot. qu. 7, art. 3, ad 6 ; et Opusc. 2, cap. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse

---

Art. 2. — Hic artic. est contra *Scepticos* qui negant nos posse habere cognitionem certam de existentia Dei. Est etiam contra *Traditionalistas* quorum aliqui contendunt nullam certam notitiam inveniri posse absque fidei lumine ; alii vero concedunt quamdam aptitudinem mentis ad cognoscendum Deum, sed, rationem imparem esse absque fide ad veritates de Deo et ejus attributis muniendas. Jam olim Alliacus (1420) docuerat Deum per rationem certo non posse cognosci, sed per solam fidem. Ventura, notus inter Traditionalistas, doctrinam exposuit, specialiter in operibus : *La tradition et les semipélagiens de la philosophie ; La raison philosophique et la raison catholique ; Lettres au Vicomte de Bonald.*

Textus S. Script. : Sapient. 13 ; Rom. 1. 18 etc. ; *ibid.* 2. 14 ; Act. 14, 14 ; *ibid.* 17. 22.

Definit. Ecclesiæ. — *Concil. Vatic. Sess. 3. c. 2 ;* Sancta Mater Ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine, e rebus creatis certo cognosci posse, invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur. — *Et infra :* Si quis dixit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anath. sit. — *D. Bautain, sequentem propositionem subscripsit jussu Gregor. XVI, anno 1834 :* Ratiocinatio, Dei existentiam cum certitudine probare valet. Fides, donum cœleste, posterior est revelatione ; proindeque, ad probandam Dei existentiam contra atheum allegari convenienter nequit. — *D. Bonnetty, eamdem propositionem, iisdem fere terminis subscripsit, jussu Pii P. IX, 1855.* — *Pius IX ad archiep. Monac. 11 Dec. 1862* : .... Si philosophiæ cultores vera ac sola rationis et philosophicæ disciplinæ tuerentur principia et jura, debitis certe laudibus essent prosequendi. Siquidem vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiæ sit, veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem, licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam, recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quæ etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere.... *Et infra :* Ex divinis Litteris et SS. Patrum traditione constat, Dei quidem existentiam, multasque alias veritates ab iis etiam, qui fidem nondum susceperunt, naturali rationis lumine cognosci.

Proposit. damnatæ a S. R. Inq., approbante Sum. Pont. sept. 1864, et mart. 1866. Haud posse nos in cognitionem cujusvis externæ metaphysicæ veritatis venire (nempe quæ respiciat ea, quæ sub sensus non cadunt) absque alterius instructione ac in ultima analysi absque divina revelatione. 2. Veritates externas, metaphysicas, demonstrari non posse. 3. Dei existentiam minime demonstrari posse. Deum existere demonstrari posse negamus.

est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire ; fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum ad Hebræos 11. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus, lib. 1 de orthod. Fide, cap. 4. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti ; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse ; primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

Respondeo dicendum quod *duplex* est demonstratio. — *Una* quæ est per causam, et dicitur *propter quid*, et hæc est per priora simpliciter. — *Alia* est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*, et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos ; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde **Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.**

Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile ; nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est, et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causæ ad probandum causam esse ; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quæstio *quid est*, sequitur quæstionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (quæst. 13, art. 1), unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causæ non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est (in corp. artic.). Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

Articulus III.

Utrum Deus sit.

1. dist. 8, quæst. 1, art. 1 ; et 1 Cont. cap. 13 ; et Opusc. 3, cap. 3 ; et Verit. quæst. 1, art. 3, 7 ; et Pot. 4, art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus*, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Præterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit ; quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium quod

---

4. Probationes existentiæ Dei, reduci ad quamdam fidem, aut fundari in hac fide, qua non tam videmus, quam credimus, seu naturaliter nobis persuasum est, ideam hanc esse fidelem, id quod evidentia mere interna cernere non possumus. — *In Historia eccles. Nat. Alexand. cap. de Hæresibus et Erroribus sæc. XIII et XIV, vide art. 15, Proposit. 43 damnatas, jussu Papæ, ab Universit. Parisiensi, in quibus jam reperitur traditionalismi doctrina. Propositionum istarum auctor fuerat Nicolaus de Ultracuria (Outrecourt).*

Auctor. consul. de traditionalismo — Lupus, *Le Traditionalisme et le Rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique.* Liège 1858, 3 vol. ; Stœckl, *philosophie 1 ;* Franzelin, *De Deo,* Sect. 1 ; Jungman, *De Deo,* in-8°, 1874 ; Card. Zigliara, *Essais sur le traditionalisme.*

Art. 3. — *Definit. Ecclesiæ. — In sess. 3, Concil. Vatican., Canones condidit de Existentia Dei : 1° Condemnat Atheismum hisce verbis :* 1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium, Creatorem et Dominum negaverit, anat. sit. — *Deinde condemnat singulares formas atheismi, scilicet materialismum, et pantheismum. Quoad materialismum* 2. Si quis præter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, anat. sit. — *Quoad pantheismum in genere,* vide q. seq. art. 8.

Auctores consulendi : Thomassin *Dogmata,* De Deo lib. 1. c. 21 et seq. ; Petavius, *Dogmata,* t. 1. lib. 1 ; S. Anselm. *Monolog.* c. 1 et seq. ; Alexand. Hal. 1. P. q. 3 ; Suarez, *Metaphys.* 29 ; vide, theodiceam in philosoph. auctorib. præcipue Card. Zigliara et Liberatore ; Kleutgen, *Théologie* et *Philosophie ;* S. Thomas Aquin. *Cont. Gent.* lib. 1. c. 15 et lib. 2. c. 13 ; Scheeben, *Théologie dogm.* lib. 2. p. 1.

In his quinque viis, inclusit D. Thomas omnia quæ ad manifestanda Dei attributa possunt conducere. Ex immobilitate, constat enim attributum immutabilitatis, unde deducitur immensitas, æternitas, etc. Ex ratione primi efficientis sumitur omnipotentia. Ex eo quod sit ens a se et necessarium, sumitur omnis perfectio, bonitas, actus purus, etc. Ex eo quod sit maximum et primum ens, sumitur ejus simplicitas, quod sit suum esse, infinitus, unus. Ex eo quod sit primum gubernans, sumitur ratio sapientiæ et voluntatis, providentiæ, idearum, etc. (Joan. a S. Th.).

est natura ; ea vero quæ sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 3, 14, ex persona Dei : *Ego sum qui sum.*

RESPONDEO dicendum quod **Deum esse, quinque viis probari potest.**

Prima autem et manifestior via est quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur ; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur ; movet autem aliquid, secundum quod est actu ; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu : sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa ; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo **necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur** ; et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium ; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ ; quod patet esse falsum. Ergo **est necesse ponere aliquam causam efficientem primam,** quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quæ talis est : Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse, et non esse, cum quædam inveniantur generari, et corrumpi, et per consequens possibilia esse, et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse ; et sic modo nihil esset ; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto art.). Ergo **necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium,** non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis ; quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et mobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est ; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaphys. (text. 4). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis ; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur (tex. eod.). Ergo **est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis** ; et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem ; quod apparet ex hoc quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo **est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem** ; et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in Enchir. (cap. 11, circa princ.) : *Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens, et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum quod cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quæ a natura fiunt,

etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio, et voluntas humana; quia hæc mutabilia sunt, et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile, et per se necessarium, sicut ostensum est (in corp. art.).

QUÆSTIO III

DE DEI SIMPLICITATE. — *In octo articulos divisa.*

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

1° Ergo considerandum est, quomodo non sit; 2° quomodo a nobis cognoscatur; 3° quomodo nominetur.

Potest autem ostendi de Deo, quomodo non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia hujusmodi.

1° Ergo inquiritur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta, et partes, 2° inquiretur de perfectione ipsius; 3° de infinitate ejus; 4° de immutabilitate; 5° de unitate.

Circa primum quæruntur octo: 1° Utrum Deus sit corpus; 2° utrum sit in eo compositio formæ et materiæ; 3° utrum sit in eo compositio quidditatis sive essentiæ, vel naturæ et subjecti; 4° utrum sit in eo compositio quæ est ex essentia, et esse; 5° utrum sit in eo compositio generis, et differentiæ; 6° utrum sit in eo compositio subjecti et accidentis; 7° utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex; 8° utrum veniat in compositionem cum aliis.

QUÆSTIO 3ª. — Erroris et dementiæ SS. Patres arguerunt Aetium et ejus discipulum Anemium qui jactitabant se æque perfecte cognoscere Deum, ac Deus ipse se cognoscit.

Hic schola inquirere solet per quid formaliter constituatur divina natura, ut est eminenter radix divinorum attributorum. Alii cum Scoto, existimant naturam divinam constitui per infinitatem, seu cumulum omnium perfectionum quæ sunt in Deo. Alii cum Capreolo, Bannes, Molina, etc. quidditatem Dei docent consistere in eo quod sit ens a se, seu in *Asseitate,* ut dicunt. Alii tandem cum Joanne, a S. Th. Salmanticensibus, Suarez, Gonet, Billuart, etc., censent essentiam divinam constitui per gradum intellectivum, quibusdam opinantibus pro intelligere radicali, quibusdam pro intelligere actuali; unde juxta istos Dei descriptio hæc erit: Ens summe intelligens. — Cum hic et in seq. q. agendum sit de attributis divinis, definiendum est quid sub hoc vocabulo intelligere debemus: Attributum proprie sumptum est perfectio absoluta simpliciter simplex, necessario et formaliter in Deo existens, et ad essentiam constitutam, modo nostro concipiendi consequens (Billuart).

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Deus sit corpus.

1 Cont., cap. 20, et lib. 2. cap. 3. princ., et lib. 4, cap. 11; et Opusc. 2, cap. 16 et 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem; dicitur enim Job. 11. 8: *Ex-*

ART. 1. — Corpus hic sumitur pro substantia integra et composita habente quantitatem corpoream (Sylvius). Responsio ad fidem pertinet, contra Paganos et Antropomorphitas.

Textus S. Script.: — Act. 17, 29; Joan. 4, 24; 2 Corint. 3, 17; Job. 10, 4; Rom. 1, 23; Deut. 4. 16.

Definit. Eccles. — Concil. Lateran. IV. Ann. 1215; Firmiter credimus quod unus solus est verus Deus...: tres quidem personæ, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino. — *Concil. Toletan. XV: inter alia, sequentia definivit, quæ Sergius I orthodoxa agnoverat:* In Deo simplex ita natura est, et ideo hoc est illi esse quod velle, quod sapere. — *Paulus IV Constitut.* « Cum quorumdam » *contra Socinianos anno 1555, quam confirmavit Clem. VIII, per Breve* « Dominici gregis » *anno* 1603: Cum quorumdam hominum pravitas atque iniquitas eo usque nostris temporibus processerit ut ex iis qui a catholica fide aberrant et desciscunt, plurimi quidem, non solum diversas hæreses profiteri sed etiam ipsius fidei fundamenta negare præsumant... Nos cupientes pro nostro pastorali officio et charitate hujusmodi homines, quantum cum Deo possumus a tam gravi et pestilenti errore evocare, ac cæteros ne in talem impietatem labantur, paterna severitate admonere, omnes et singulos qui hactenus asseruerunt, dogmatizarunt vel crediderunt, Deum omnipotentem non esse trinum in personis, et incomposita omnino indivisaque unitate substantiæ, et unum unamet simplici divinitatis essentia... monemus, etc. — *Sic etiam in Concil. Vaticano, Constit.* « Dei Filius » *cap 1:* Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum... Qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est, re et essentia a mundo distinctus, etc.

Cfr.: S. Basilius, *contra Eunomium* l. 1; S. Greg. Nyss. *contra Eunomium* l. 12; S. Bonaventura, *in 1 Sentent.* d. 2 et 7; Petavius, *de Deo,* l. 2 et Theologi in tract. de Deo; Dionys. Carthus. in 1. Distinct. 2.

— Hic quasdam notiones in memoriam revocare juvat, ut præsentis quæstionis facilior pateat aditus.

De Ente. Per Ens, omnes intelligunt *id quod est;* ens enim dicitur ab *esse.* Unde D. Thomas ipsum definit: *cujus actus est esse;* quippe unumquodque eo modo dicitur ens, quo habet *esse;* si solum habeat possibiliter, est ens possibile; si actu, est ens actuale.

De Essentia et Existentia. — Diximus quod *ens,* est quod habet *esse,* id est *existentiam:* Unde in ente, duo, saltem ratione, distinguntur, scilicet id quod habet *esse,* et *ipsum esse.* Illud quod habet esse dicitur *essentia* seu *quidditas* seu *natura;* hæc enim omnia pro eodem communiter sumuntur, unde essentia definitur *potentia ad essendum.* Ipsum autem actuale exercitium essendi vocatur *existentia* seu *esse,* et solet definiri: *Ultima entis actualitas,* seu rei extra causas et nihilum sistentia.

De Substantia et Accidentibus. Duplex est modus essendi, in se scilicet, et in alio. Quæ sunt in se et per se vocantur *substantiæ* v. g. homo, lapis, angelus. Quæ vero sunt in alio, et indigent fulciri ab aliis, utpote debiliores, dicuntur *accidentia,* v. g. sanitas, virtus, pulchritudo, frigus, etc. Si enim tollas subjectum in quo sunt, subsistere amplius non possunt. Unde substantia primo et ante omnia subsistit in se ipsa, secundo substat accidentibus.

De Subsistentia, Supposito et Persona. Subsistentia est acutalitas, qua natura ita sustentatur in seipsa, ut non egeat communicari al-

celsior cœlo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura ejus, et latior mari. Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* figura enim imago dicitur, secundum illud Heb. 1, 3 : *Cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus*, id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim Job. 40, 4 : *Si habes brachium ut Deus;* et in psalm. 33, 16, et 117, 16 : *Oculi Domini super justos;* et : *Dextera Domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus.

4. Præterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo : dicitur enim Isa. 6, 1 : *Vidi Dominum sedentem;* et Isa. 3, 13 : *Stat ad judicandum Dominus.* Ergo Deus est corpus.

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis *a quo* vel *ad quem*, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis, ut *ad quem*, secundum illud Psal. 33, 6 : *Accedite ad eum, et illuminamini;* ut *a quo*, secundum illud Jerem. 17, 13 : *Recedentes a te in terra scribentur.* Ergo Deus est corpus.

— Sed contra est quo dicitur Joan. 4, 24 : *Spiritus est Deus.*

RESPONDEO dicendum absolute, **Deum non esse corpus**; quod *tripliciter* ostendi potest.

Primo quidem quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra, quæst. 2, art. 3, quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus.

Secundo quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit tempore potentia quam actus, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra, quæst. præced., art. 3, quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 3. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus, quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo; corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 9, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium; unde cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius, cap. 9 de div. Nom., parum a med : *Per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio ejus ad omnia, in quantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.*

---

teri ad essendum et operandum. Proprius character subsistentiæ est reddere naturam in se sustentatam et terminatam, ita ut non indigeat alteri communicari ut sit et operetur. Unde quidquid agit natura subsistens, non alteri, sed sibi operatur. — *Suppositum* autem est concretum subsistentiæ, sicut vivens est concretum vitæ. — *Persona* vero nihil aliud significat quam ipsum suppositum, non cujusque naturæ, sed intellectualis; unde addit supra suppositum, aliquam dignitatem. — Notandum quod natura divina, quamvis sit subsistens in seipsa, est tamen ulterius communicabilis tribus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita fœcunditate.

De Materia et Forma. Duo sunt principia constitutiva entis naturalis, materia scilicet et forma. *Materia* prima, est quædam res in omnium substantiarum genere versatilis sicut cera in omnibus variari potest. Materia prima ex quo res corporeæ fiunt nonnisi creatione produci potest, quare in omni actione creaturæ præsupponitur (Vide opusc. 32. De natura materiæ). Attamen materia prima nullam de se habet existentiam sed solum existit per existentiam totius compositi, quam recipit mediante forma, sicut corpus vivit per vitam totius animalis quam recipit mediante anima (Quæst. 4 de potent. art. 1.). — *Forma substantialis* recte definitur : Actus primus materiæ. *Actus*, ad differentiam materiæ, quæ est pura potentia; *primus* ad differentiam existentiæ, quæ est actus ultimus entis, et ad differentiam formarum accidentalium, quæ sunt solum actus secundarii, præsupponentes actum substantialem; *actus materiæ* ad differentiam formarum quæ vocantur per se subsistentium, quales sunt angeli, quæ sunt actus, sed non recipiuntur in materia. Definitur etiam : Id per quod substantia est id quod est; nam quælibet res est per suam formam, ut homo per animam rationalem. Unde Aristoteles vocat etiam formam : *Ratio quidditatis*, id est constitutivum rei in sua quidditate et specie. Dicitur etiam *radix proprietatum* eo quod cum primum in genere sit causa cæterorum, forma substantialis quæ est primus actus in genere entis, debet esse causa actuum accidentalium et proprietatum quæ procedunt ab ea sicut surculi a radice (infra. q. 77. a. 6.). Dicitur etiam : *id quod dat esse simpliciter*, id est, primum esse : nam sicut materia est potentia essendi simpliciter, ita quoque forma est actus essendi simpliciter : unde per corruptionem, recedente forma, perit substantia.

De Quantitate. Primum accidens quod immediate afficit substantiam corpoream est quantitas. Nam omnes substantiæ corporeæ sunt quantitate præditæ, qua etiam mediante accipiunt cætera accidentia, ut corpus mediante extensione accipit colorem, figuram, etc. S. Thomas opusc. 48 dicit de quantitate : Essentiale constitutivum quantitatis est extensio partium in se ipsis, seu distributio in varias partes integrantes. Unde recte et essentialiter definitur : Accidens extensivum, seu distributivum substantiæ in varias partes integrantes (S. Thom. locis citat. et Goudin in sua Philosophia).

Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia; unde, postquam dictum est Genes. 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, sequitur, *ut præsit piscibus maris*, etc. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum; unde secundum intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum quod partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre; unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum quod etiam ea quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quamdam similitudinem, sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem, et auctoritatem, et stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad quintum dicendum, quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur; et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spiritualem affectum.

Articulus II

Utrum in Deo sit compositio formæ et materiæ.

1 Cont. cap. 11 et 26; et Opusc. 2, cap. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sit compositio formæ et materiæ. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma, quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo; introducitur enim ad Hebr. 10, 38, ex persona Dei : *Justus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ.* Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, ira, gaudium. et hujusmodi sunt passiones conjuncti, ut dicitur 1 de Anima, text. 12, 14 et 15. Sed hujusmodi attribuuntur Deo in Scriptura; dicitur enim in psalm. 105, 40 : *Iratus furore Dominus in populum suum.* Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis prædicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

— Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus; quantitas enim dimensiva est quæ primo inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est art. præced. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam.

Primo quidem quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem, quæst. 2, art. 3, quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Secundo quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum, et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem; quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Tertio quia unumquodque agens agit per suam formam; unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est, et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est quæst. præc., art 3. Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

Ad primum ergo dicendum quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus; quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est; unde illud dicitur esse placitum animæ Dei quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum quod ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphorice vocatur.

Ad tertium dicendum quod formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans; forma vero quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio; et hujusmodi forma est Deus; unde non sequitur quod habeat materiam.

Articulus III

Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

1 Cont. cap. 21 et 45; et Opusc. 3, cap. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia, vel natura. Nihil enim est in se ipso. Sed essentia vel natura Dei,

---

Art. 3. — Contra hanc doctrinam Gilbertus Porretanus, Episcop. Pictaviensis sæculo XII docebat divinitatem non esse Deum, sed formam qua Deus est. Damnatus fuit ab Eugenio III in Concil. Rhemensi anno 1148 : « Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas.

quæ est Deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia, vel natura.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura; non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua Deitas.

— Sed contra, de Deo dicitur, quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Joan. 14, 6 : *Ego sum via, veritas, et vita.* Sicut autem se habet vita ad viventem, ita Deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa Deitas.

Respondeo dicendum quod **Deus est idem quod sua essentia, vel natura.** Ad cujus intellectum, sciendum est quod in rebus compositis ex materia et forma necesse est quod differant natura vel essentia, et suppositum; quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quæ cadunt in definitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo modo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei; non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes, et hæc ossa, aut albedo, vel nigredo, vel aliqua hujusmodi; unde hæ carnes, et hæc ossa, et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate, et tamen in eo quod est homo, includuntur; unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hoc non est totaliter idem homo, et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his vero quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia, unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est art. præc., oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus; et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur Deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum quod effectus Dei imitantur ipsum non perfecte, sed secundum quod possunt; et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repræsentari nisi per multa; et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

Articulus IV

Utrum in Deo sit idem essentia et esse

1, dist. 8, q. 1, art. 1; et 1 Cont., c. 22 et 25, et lib. 2, cap. 52, et lib. 4, cap. 11; et Pot. quæst. 7, art. 2; et Quodl. 3, quæst. 3; et Opusc. 2, cap. 11, 12 et 109.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit idem essentia, et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo quod Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum secundum illud Sap. 14, 21 : *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.* Ergo esse Dei non est ejus essentia.

2. Præterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 2 ad 3. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus, sive quidditas, vel natura.

— Sed contra est quod Hilarius dicit in 7 de Trinit., non longe a princ. : *Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas.* Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum quod **Deus non solum est sua essentia,** ut ostensum est art. præc., **sed etiam suum esse**; quod quidem *multipliciter* ostendi potest.

Primo quidem quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum — vel a principiis essentiæ; sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei; — vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse

---

Sic ubi vero dicitur : Dominum sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse et alia hujusmodi; credimus nonnisi ea sapientia, quæ est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine quæ est ipse Deus magnum esse; nonnisi ea æternitate quæ est ipse Deus, æternum esse; nonnisi ea unitate unum, quæ est ipse; nonnisi ea divinitate Deum, quæ est ipse : id est seipso sapientem, magnum, æternum, unum Deum esse». — S. Bernardus acerrime profligavit errorem Porretani, qui tandem subscripsit definitioni prædictæ. Vid. S. Bernard. Serm. 80 in Cantic., et lib. 5 de Consider. c. 7. — Vide etiam S. August. lib 5 de Trinitate c. 11, et de Civit lib 11 c. 10, et l. 12 c. 2; et Petavium lib. 11. c. 7. n. 8.

Text. S. Script : — Joan. 1, 4. Id. 14, 6; Prov. 1, 20; Sap. 7, 21, etc. : Ecclesi. 24, 1; 1 Corint. 1, 24 : Joan. 14, 6; Id. 3, 19; Id. 12, 46; 1 Joan. 4, 8 et 16.

sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundo quia esse est actualitas omnis formæ, vel naturæ ; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, quæst. 2, art. 3, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem ; ita illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est, art. 3 hujus quæst. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid cui non fit additio, potest intelligi *dupliciter*. — *Uno modo*, ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio ; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. — *Alio modo* intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem, sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. — Primo igitur modo, esse sine additione est esse divinum ; — secundo modo esse sine additione est esse commune.

Ad secundum dicendum quod esse *dupliciter* dicitur. — *Uno modo* significat actum essendi ; — *alio modo* significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. — Primo igitur modo, accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, — sed solum secundo modo. Scimus enim, quod hæc propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est ; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 2.

Articulus v

Utrum Deus sit in genere aliquo.

1 dist. 8, quæst. 4 et d. 19, quæst. 4, art. 2 ; et 1 Contra, c. 17 et 25 ; et Pot. quæst. 7, art. 3 ; et Opusc. 2, cap. 12.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem 10 Metaphysic. Ergo Deus est in genere substantiæ.

— Sed contra, genus est prius secundum intellectum eo quod genere continetur. Sed nihil est prius Deo nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

Respondeo dicendum quod aliquid est in genere *dupliciter ; — uno modo* simpliciter, et proprie, sicut species, quæ sub genere continetur ; — *alio modo* per reductionem, sicut principia, et privationes ; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia ; cæcitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicujus generis, *tripliciter* ostendi potest.

Primo quidem quia species constituitur ex genere et differentia ; semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam, animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis, hoc enim dicitur animal quod naturam sensitivam habet ; rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet ; intellectivum autem comparatur ad sensitivum sicut actus ad potentiam ; et similiter manifestum est in aliis. Unde cum in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

Secundo quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est art. præc., si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus esset ens ; nam genus significat essentiam rei, cum prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus in 3 Metaph., text. 10, quod ens non potest esse genus alicujus ; omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis ; nulla autem differentia posset inveniri quæ esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere.

Tertio quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate, vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est ; differunt autem secundum esse ; non enim idem est esse hominis, et equi, nec hujus hominis, et illius hominis, et sic oportet quod quæcumque sunt in genere, differant in eis esse, et quod quid est, id est, essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est artic. præc. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

Art. 5. — Ad 2m : Commentator est Averrhoes, Cordubæ natus anno 1120, in Marochio vita functus an. 1198, qui celeberrima in Aristotelis libros commentaria edidit.

Ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias, neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum; quia definitio est ex genere, et differentia; demonstrationis autem medium est definitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur qu. 44. art. 1; unde **non continetur in aliquo genere sicut principium.**

Ad primum ergo dicendum quod substantiæ nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est in corp. art.; sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est, per se esse, quod tamen esse non est ipsa ejus essentia; et sic patet quod Deus non est in genere substantiæ.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de mensura proportionata; hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui; dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

Articulus VI

Utrum in Deo sint aliqua accidentia.

1, dist. 8, qu. 4, art. 3; et 1 Cont., cap. 23 et 31; et Pot. qu. 7, art. 4; et Opusc. 2, cap. 13, 23, 57, 65 et 66.

Ad sextum sic proceditur. 1 Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. *Substantia* enim *nulli est accidens*, ut dicitur in 1 Physic., text. 27 et 30. Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Præterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum; quod est inconveniens.

— Sed contra, omne accidens in subjecto est. Deus autem non potest esse subjectum, quia *forma simplex non potest esse subjectum*, ut dicit Boetius in lib. de Trinit. (ante med.). Ergo in Deo non potest esse accidens.

Respondeo dicendum, quod secundum præmissa, manifeste apparet quod **in Deo accidens esse non potest.**

Primo quidem, quia subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum; subjectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu; esse autem in potentia omnino removetur a Deo, ut ex prædictis patet, qu. 2, art. 3.

Secundo, quia Deus est suum esse. Sed, ut Boetius dicit in lib. de Heb., licet id quod est aliquid aliud possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem, sed ipse calor nihil habet præter calorem.

Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis, quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo, et de nobis, ut infra patebit, qu. 13, art. 5. Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo sicut in nobis.

Ad secundum dicendum quod cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ sicut in priora; quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

Articulus VII

Utrum Deus sit omnino simplex.

1, dist. 8, qu. 4, art. 1 et 2; et 1 Cont., cap. 16, 18; et Pot. qu. 2, art. 1; et Opusc. 2, cap. 9 et 25; et de Causis, cap. 21.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim quæ sunt a Deo, imitantur ipsum; unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

Art. 7. — Responsio ad fidem pertinet. Quare in Deo non est compositio ex tribus personis? Vide B. Thom. q. 7 de Potent. art. 1 ad 10. Attamen in Deo est distinctio personarum; imo inter attributa divina et essentiam, et inter ipsa attributa, datur distinctio rationis cum fundamento in re. Unde Joan. XXII damnavit sequent. proposit. Ekkardi (1329) excerptas ex 28 artic.: 23. Deus est unus omnibus modis, et secundum omnem rationem: ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu, vel extra intellectum. Qui enim duo videt, vel distinctionem videt, Deum non videt... Nulla igitur distinctio in Deo esse vel intelligi potest. 24. Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura, neque in personis probatur, quia natura ipsa est una, et hoc unum, et quælibet personna est una et id ipsum unum quod natura.

2 Præterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et animalia suis partibus. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 4 de Trin., cap. 6 et 7, quod *Deus vere et summe simplex est.*

RESPONDEO dicendum, quod **Deum omnino esse simplicem**, multipliciter potest esse manifestum. — *Primo* quidem per supradicta, articulis præc. Cum enim in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formæ et materiæ; neque in eo sit aliud natura, et suppositum; neque aliud essentia, et esse; neque in eo sit compositio generis, et differentiæ; neque subjecti, et accidentis; manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis; Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est, qu. 2, art. 3.

Tertio, quia omne compositum causam habet: quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa; Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, eodem art. nunc proxime cit. qu., cum sit prima causa efficiens.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum; quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquæ aqua; aliud tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, est pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum; puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi; tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius 7 de Trinit. dicens: *Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.*

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt a Deo, imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse ejus est aliud quam quod quid est, ut infra patebit, qu. 4, art. 3, arg. 3.

Ad secundum dicendum quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno simplici, sed in multis; sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur, qu. 4, art. 1, et qu. 6, art. 2.

ARTICULUS VIII

Utrum Deus in compositionem aliorum veniat.

1 Sent., dist. 8, qu. 3, art. 2; et Cont. Gent. lib. 1, cap. 17, 27, 28; et qu. 21, de Verit. art. 6; et qu. 16 de Malo, art. 11; et Op. 21, cap. 12, 18 et 24.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius 4 cap. cœlest. Hierar., non remote a pr.: *Esse omnium est, quæ super esse est, Deitas.* Sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma. Dicit enim Augustinus in lib. de Ver. Dom., serm. 33 sup. illud: *In principio erat Verbum*, cap. 2, circ. med,, quod

---

ART. 8. — Quidam philosophi docuerunt Deum esse animam mundi, ut patet ex S. Aug. de civit. lib. 7, c. 6.. Almaricus Carnutensis, qui obiit anno 1209 discipulum habuit Davidem de Dinando qui pantheismum materialistam suscitavit. Hunc pseudophilosophi recentiores secuti sunt, Benedicto Spinosa Judeo Amstelodamiensi duce (1632-1677) qui posuit unicam esse mundi substantiam, eamque esse Deum. Pantheisticum systema ita hodie increbuit, ut hæresis sæculi XIX appellatum sit. Licet essentia unum sit, sub triplici potissimum respectu seu forma se prodit. 1° Forma *realistica* seu *emanistica permanens*, seu *Spinosistica*, quæ ex Deo, homine et mundo unicam efficit substantiam cogitatione et extensione præditam. 2° Forma *emanistica transiens*, quæ reperitur apud Indos, Chaldeos, Ægyptios, et etiam Gnosticos. Scotus Erigena, et Jordanus Bruno, ab isto errore non fuerunt immunes, et hodierni quidam philosophi hunc e tenebris revocantes, inde progressionis humanitariæ theoriam deduxerunt. Juxta hanc doctrinam, semina omnium rerum in Deo præexistunt, ac per aliquam emanationem procedunt ex substantia divina, habentes consequenter cum Deo, eamdem naturam. 3° Forma *idealistica* seu *Fichtianistica*, ab auctore suo Fichte, negat materiæ existentiam. Anima igitur nostra, seu ut dicunt *Ego*, procreat sibi Deum et mundum, qui realiter et subjective non existunt, sed sunt ipsius animæ nostræ conceptum. Sic, unicum est Ens infinitum et absolutum cujus evolutio non est realis sed idealis, et inde omne quod nobis videtur limitatum aut multiplex, non est realitas, sed mera illusio (Vide etiam contra Pantheismum, S. Thom. Contra Gent. l. 1, c. 17, n. 4).

Definitiones Ecclesiæ. — Concil. Vatic. damnavit triplicem formam Pantheismi: Sess. 3, Can. 1, 3: Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anat. sit. 4. Si quis dixerit res finitas tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, anat. sit. — *Propositio a S. Inquisit. damnata 18 sept. 1861:* Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sua divisione et diminutione extra se ponit. — *Ex Syllabo errorum damn. a Pio IX.* 1. Nullum supremum, sapientissimum Numen divinum existit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura, et

Verbum Dei, quod est Deus, est forma quædam non formata. Sed forma est pars compositi. Ergo est pars alicujus compositi.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus, et materia prima, sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediæ. Quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita. Sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia. Ergo nullo modo differunt.

— Sed contra est quod dicit Dionysius, 2 cap. de div. Nom., parum a princ., quod *neque tactus est ejus*, scilicet Dei, *neque alia quædam ad partes commiscendas communio.*

Secundo, præterea, dicitur in libro de Causis, inter op. Aristot., prop. 6, quod *causa prima regit omnes res, præterquam quod commisceatur eis.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt tres errores. — *Quidam* enim posuerunt, quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in lib. 7 de Civit. Dei, cap. 6, et ad hoc etiam reducitur quod quidam dixerunt, Deum esse animam primi cœli. — *Alii* autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum ; et hæc dicitur fuisse opinio Almaricianorum. — *Tertius* error fuit Davidis de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem ; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, — nec sicut principium formale, — nec sicut principium materiale.

Primo, quidem quia supra diximus, quæst. 2, art. 3. Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie ; homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie ; quia hoc est in potentia, illud vero sicut in actu.

Secundo quia cum Deus sit prima causa efficiens, ejus est primo et per se agere ; quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum : non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia et forma, quæ sunt primæ partes compositorum ; nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet, qu. 3, art. 1. Forma autem quæ est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum ; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem, quæst. 2, art. 3, quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod Deitas dicitur esse omnium effective, et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum quod verbum est forma exemplaris, non autem forma, quæ est pars compositi.

Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis ; hoc enim compositorum est ; homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis ; quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis : unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Unde secundum Philosophum 10 Metaph. (text. 24 et 25), *diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt.* Unde si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa se ipsis ; unde non sequitur quod sint idem.

QUÆSTIO IV

De Dei perfectione. — *In tres articulos divisa.*

Post considerationem divinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina, secundo de ejus bonitate.

Circa primum quæruntur tria, 1° utrum Deus sit perfectus ; 2° utrum Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens ; 3° utrum creaturæ similes Deo dici possint.

Articulus primus

Utrum Deus sit perfectus.

1 Cont., cap. 28 ; et Ver. quæst. 2, art. 3 et 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse

---

idcirco immutationibus obnoxius ; Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam ; ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et justum cum injusto. — *Almaricus sic damnatus est ab Innocent. III, in Concil. Later. IV :* Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excæcavit ut ejus doctrina, non tam hæretica quam insana sit censenda. — *Concil. Senon. et Innoc. II, damnaver. proposit. Abailardi :* 3. Quod Spiritus Sanctus sit anima mundi.

Art. 1. — *Definit. Eccles. — Concil. Vatic. Sess. 3, c. 1 :* Deum esse omni perfectione infinitum... qui ad manifestandam perfectionem suam... condidit creaturam.

Cfr. — Lessius, *De perfection. divin. ;* Areopag. *De divin. nomin.* c. 5 et 13.

perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Præterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta; semen enim est principium animalium, et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est supra, quæst. præc., art. 4, quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 48 : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus narrat 12 Metaph., text. 40, quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici, et Speusippus, non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, in quantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum; sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu : unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu : nam perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius, 5 Moral., cap. 26 et 29, *balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus; quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest.* Sed quia in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transsumitur hoc nomen *perfectum* ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad secundum dicendum quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid in actu, cum ens in potentia non reducatur in actum nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualis omnium rerum, et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale, et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

ARTICULUS II

Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum.

3 Sent., dist. 2, art. 2 et 3; et 1 Cont., cap. 28 et 31; et lib. 2. cap. 2; et Opusc. 2, cap. 21, 22, 28 et 33.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est (quæst. præc., art. 7). Sed perfectiones rerum sunt multæ, et diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ : unaquæque enim res perficitur per suam differentiam specificam; differentiæ autem, quibus dividitur genus, et constituuntur species, sunt oppositæ. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Præterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens. Ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitæ, et sapientiæ, et alias hujusmodi perfectiones.

— Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. 5, de divin. Nomin., parum ante med. lect. 2, *quod Deus in una existentia omnia præhabet.*

RESPONDEO dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quæ inveniatur in aliquo genere. ut dicit Commentator in 5 Metaph., text. 21. Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva,

---

ART. 2. — Observandum, esse duplicis generis pertectionem. 1° Simpliciter simplex, quæ in suo conceptu formali, nullam includit imperfectionem, et quæ in unoquoque melior est ipsa quam non ipsa v. g. vita, sapientia, veritas, etc.; et hæc reperitur formaliter in Deo. 2° Perfectio secundum quid, quæ non est in unoquoque individuo melior ipsa quam non ipsa, sive hoc sit propter imperfectionem seu limitationem quam includit, sive propter oppositionem quam habet cum alia majori vel æquali cum qua proinde non potest simul esse; v. g. esse corpus, esse sensitivum, coloratum, moveri. Et hæc est in Deo eminenter (Sylvius).

S. Script. — Exod. 33, 19; Ps. 93. 9; Ps. 49, 11; Eccli. 24, 25; Is. 66, 9; Act. 17, 25; Joan. 1, 3-4; Rom. 11, 36; *Inde eminentia Dei.* Is. 6, 1; Ps. 34, 10; Is. 40, 15-17; Eccli. 42, 43 et 43, 30; Sap. 13, 3.

vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum, sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in causa agente; præexistere autem in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet præexistere in potentia causæ materialis, sit præexistere imperfectiori modo; eo quod materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius cap. 5 de divin. Nomin., a med. lect. 1, dicens de Deo, quod *non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa.*

Secundo vero ex hoc quod supra ostensum est, quæst. 3, art. 4, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, 5 cap. de div. Nom., a med. lect. 1, dicens, quod *Deus non quodam modo est existens; sed simpliciter, et incircumscripte totum in se ipso uniformiter esse præaccipit:* et postea subdit, quod *ipse est esse subsistentibus.*

Ad primum ergo dicendum quod sicut sol, ut dicit Dionysius, 5 cap. de div. Nom., a med. lect. 2, *sensibilium substantias, et qualitates multas, et differentes, ipse unus existens, et uniformiter lucendo, in se ipso uniformiter præaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem unionem:* et sic, quæ sunt diversa, et opposita in se ipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod, sicut in eod. cap. idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum; quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens, et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens, et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam, et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

Articulus III

Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo.

2 Sent., Dist. 3, qu. 1, art. 1; et 1 Cont., cap. 29, et lib. 2, cap. 2; et Ver. qu. 2, art. 12; et Pot. quæst. 7. art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in psalmo 85, 8: *Non est similis tui in diis, Domine.* Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt quæ dicuntur dii participative. Multo ergo minus aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea, similitudo est comparatio quædam. Non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum. Ergo nec similitudo; non enim dicimus, quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 5. Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea, similia dicuntur quæ conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma; nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea, in similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ; quod est contra id quod dicitur Isa. 40, 18: *Cui similem fecistis Deum?*

— Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* et 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus.*

Respondeo dicendum quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam, vel communicationem in forma, *multiplex* est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. — *Quædam* enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eamdem rationem, et secundum eumdem modum; et hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine; sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine; et hæc est perfectissima similitudo. — *Alio modo* dicuntur similia, quæ communicant in forma secundum eamdem rationem, et non secundum eumdem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo; et hæc est similitudo imperfecta. — *Tertio modo* dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem forma, sed non secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis. — Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eamdem rationem speciei, sicut homo generat hominem. — Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non

secundum eamdem rationem speciei, sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis; non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. — Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedet ad similitudinem formæ agentis, non tamen ita quod participet similitudinem formæ agentis secundum eamdem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. **Et hoc modo illa quæ sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Dionysius 9 cap. de div. Nom., vers. fin. lect. 3, cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. *Eadem* enim *sunt similia Deo, et dissimilia; similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa;* non solum secundum intensionem, et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum speciem, nec secundum genus.

Ad secundum dicendum quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum.

Ad tertium dicendum quod non dicitur esse similitudo creaturæ ad Deum propter communicantiam in forma secundum eamdem rationem generis, et speciei, sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad quartum dicendum quod, licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturæ; quia, ut dicit Dionysius cap. 9 de div. Nom., a med. lect. 3, quod dictum declaratur infra quæst. 42, artic. 1, ad 3, in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato; dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso; et similiter dici potest aliquo modo, quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturæ.

QUÆSTIO V

De bono in communi. — *In sex articulos divisa.*

Deinde quæritur de bono. Et primo de bono in communi; 2° de bonitate Dei.

Circa primum quæruntur sex: 1° utrum bonum et ens sint idem secundum rem; 2° supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum, vel ens; 3° supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum; 4° ad quam causam ratio boni reducatur; 5° utrum ratio boni consistat in modo, specie, et ordine; 6° quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

Articulus primus

Utrum bonum differat secundum rem ab ente.

1 Sent., dist. 8, quæst. 1, art. 3; et Ver. qu. 21, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius in lib. de Hebd., circ. med.: *Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt.* Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso. Sed *bonum dicitur per informationem entis*, ut habetur in comm. lib. de Causis, in text. propos. 21 et 22. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Doctrina christiana, lib. 1, cap. 42, circa princ., quod *in quantum sumus, boni sumus.*

Respondeo dicendum, quod **bonum, et ens sunt idem secundum rem; — sed differunt secundum rationem tantum**; quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile; unde Philosophus in 1 Ethic., in princip., dicit quod *bonum est quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem

---

Quæst. 5. — Ens habet tres proprietates, scilicet *unitatem, veritatem et bonitatem.* Omne enim quod est, habet *unum* esse, *verum* est esse, et *bonum* est esse. Habet unum, alias non esset ens, sed multitudo entium. Verum est esse, quia hoc ipso, quod est, potest terminare veram cognitionem et actionem intellectus, cujus objectum est veritas. Et demum bonum est esse, quia bonum est quod appetitur; omne autem ens naturaliter appetit esse. — Prima proprietas, illa est quæ enti convenit secundum se spectato, nempe *unitas;* deinde *veritas* est proprietas entis per respectum ad intellectum; *bonum* per respectum ad voluntatem. — Quidam vero Philosophi, non immerito addunt quartam proprietatem, scilicet *pulchrum,* quæ est in ordine ad intellectum simul et voluntatem. Uni opponitur multitudo, vero falsum, bono malum, pulchro deforme. — Hic loquitur S. Doctor de Bono. De unitate vero, infra quæst. 11, et de veritate quæst. 16.

Bonitatem definit Aristoteles, *quam omnia appetunt,* quæ definitio non sic accipienda est ut nihil sit bonum nisi ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, quatenus appetitur bonum est. Unde quia omnia appetunt esse, ideo ens dicitur bonum. — Bonum dividitur in *transcendens* et *morale. Transcendentale* est ipsa rei entitas præcise ut movere potest appetitum; bonitas *moralis* est ipsa conformitas rei cum regulis morum, de qua in morali theologia agitur. Dividitur præterea bonum in *utile, honestum* et *delectabile,* ut dicit infra S. Doct. art. 6 (Goudin, Philosophia, *passim).* Pulchre de Bono locutus est S. Præceptor noster, in quæst. *de Malo* q. 1. art. 1.

perfectum unumquodque, in quantum est in actu. Unde manifestum est quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet, quæst. 3, art. 4, et quæst, 4, art. 1, ad. 3. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam, secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum: hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi; unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter; et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, loc. cit. in arg., quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum simpliciter, et ad esse simpliciter; quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum, bonum simpliciter; et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum *ad tertium* quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem, puta secundum scientiam, vel virtutem.

Articulus II

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens.

1 Sent., dist. 18, quæst. 1, art. 3; et 3 Cont., cap. 20; et Ver. quæst. 21, art. 2, ad 5: et Dion. 5. co. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primo ponit bonum quam ens, ut patet in 3 cap. de div. Nom., in princ. lect. 1. Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Præterea, illud est prius secundum rationem quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens; quia, ut dicit Dionysius, 5 cap. de div. Nom., parum a princ. lect. 1, *bonum se extendit ad existentia, et non existentia; ens vero ad existentia tantum.* Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

3. Præterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens, quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim Matth. 26. 24, de Juda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset,* etc. Ergo bonum est prius quam ens secundum rationem.

4. Præterea, non solum esse est appetibile, sed et vita, et sapientia, et multa hujusmodi: et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

— Sed contra est quod dicitur in lib. de Causis, prop. 4, quod *prima rerum creatarum est esse.*

Respondeo dicendum quod **ens secundum rationem est prius quam bonum.** Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in 9 Metaphys., text. 20, unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile; ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius, cap. 1 et 3 de divin. Nomin., lect. 1, determinat de divinis nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causæ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cujus causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur, quod finis est causa causarum. Et sic in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma; et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. — Et iterum quia secundum Platonicos qui, materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis; nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem par-

Art. 2. — Platonici docuerunt bonum esse prius quam ens; quos secuti sunt Ecclectici moderni, Damiron, Cousin, etc..

ticipat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius, cap. sup. cit. in 2 arg., quod *bonum extenditur ad non existentia.*

Unde patet solutio *ad secundum.* Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia, et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem ; ut per non existentia intelligamus non ea simpliciter quæ penitus non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, et non in actu ; quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum. vel inhærentis, vel exemplaris ; cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

Ad tertium dicendum quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse ; ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse ; non esse vero per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari ; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum, quod vita, et sapientia, et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu ; unde in omnibus appetitur quoddam esse ; et sic nihil est appetibile nisi ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

Articulus III

Utrum omne ens sit bonum.

1 Cont., cap. 37, 39 et 40 ; et lib. 3, cap. 20 ; et Verit. quæst. 21, art. 2 et 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæst. Ea vero quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens ; non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum. Isa. 5, 20 : *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum !* Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni ; non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit in 3 Metaphys., text. 3, quod *in mathematicis non est bonum.* Sed mathematica sunt quædam entia, alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

— Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur 1 ad Timoth. cap. 4. Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum quod omne ens, in quantum est ens, est bonum.

Omne enim ens in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum ; quia omnis actus perfectio quædam est ; perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet art. 1 hujus quæst. ; unde sequitur omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam : sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit ; unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum quod nullum ens dicitur malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse ; sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis ; et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum Platonicos dici possit, quod materia prima est non ens propter privationem adjunctam ; sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum ; et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum quod mathematica non subsistunt separata secundum esse ; quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum ; sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahunt a motu et a materia ; et sic abstrahunt a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum, vel ratio boni, cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est art. præc.

Art. 3. — Doctrina istius art. ad fidem pertinet, contra Manichæos, qui contendebant quædam entia esse bona et quædam mala, secundum errorem de duplici principio.

S. Script. : Gen. 1, 31 ; Eccles. 3, 11 ; Eccli 39, 21 ; 1 Tim. 4.

Definit. Eccles. : — In decreto pro Jacobitis, sive Bulla Eugenii IV « Cantate Domino » *hæc habentur :* Deus quando voluit, bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas ; bonas quidem quia a summo bono factæ sunt, nullamque mali asserit (S. Rom. Eccles.) esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est. Præterea Manichæorum anathematizat insaniam. — *Innocentius III, in Concilio Lateran. IV. (ann. 1215) cap. 3. contra Abbatem Joachim :....* Veritas ait : « Estote perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est », ac si diceret manifestius : Estote perfecti perfectione gratiæ sicut Pater vester cœlestis perfectus est perfectione naturæ, utraque videlicet suo modo : quia inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda.

Articulus IV

Utrum bonum habeat rationem causæ finalis.

2 Sent, Dist. 38, quæst. 3; et 1 Cont. cap. 40, fin.; et lib. 3, cap. 15, 17 et 19; et Ver. quæst. 21, art. 1, corp., et ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius, 4 de divin. Nom. part. 1, ante med., et part. 4, circa princip., *bonum laudatur ut pulchrum*. Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, cap. 4, circa princ., de divin. Nomin., quibus dicit, quod bonum est ex quo omnia subsistunt, et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea, dicit Augustinus in 1 de Doctrina christiana, cap. 31 in fine, quod *quia Deus bonus est, nos sumus*. Sed ex Deo sumus sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Physic., text. 31, quod *illud cujus causa aliquid est, est sicut finis, et bonum aliorum*. Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

Respondeo dicendum quod cum bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod **bonum rationem finis importat; — sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis et rationem causæ formalis.** Videmus enim, quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato: ignis enim prius calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primo invenitur bonum, et finis, qui movet efficientem; — secundo actio efficientis movens ad formam; — tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; — secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse, quia unumquodque tunc perfectum est quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in 4 Meteororum, et 2 de Anima, text. 34; — tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quæ visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit; quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus, nam et sensus ratio quædam est; et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, assimilitudo autem respicit formam; pulchrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum quod quilibet habens voluntatem dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt: unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem; voluntas autem respicit finem ut objectum proprium; et sic quod dicitur: *Quia Deus est bonus, nos sumus*, refertur ad causam finalem.

Articulus V

Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine.

1-2, quæst. 85, art. 4, corb.; et Ver. quæst. 21, art. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur; quia, sicut dicitur Sap. 11, 21, *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti;* ad quæ tria reducuntur species, modus et ordo; quia, ut dicit Augustinus 4 super Gen. ad litteram, cap. 3 in med., *mensura omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit*. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

2. Præterea, ipse modus, species et ordo bona quædam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo; ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea, malum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

4. Præterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

5. Præterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta in arg. primo patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram; dicit enim Ambrosius, lib. 1 Hexameron. cap. 9 post med., quod *lucis natura est ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit*. Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Natura boni, cap. 3, in med. : *Hæc tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona, sunt in rebus a Deo factis; et ita hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est;* quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra ostensum est, art. 1 et 3 hujus quæst.; perfectum autem dicitur cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur, ad hoc quod aliquid sit perfectum, et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quæ præexiguntur, et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio, sive commensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium ipsam : et hoc significatur per modum; unde dicitur, quod mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur; et propter hoc dicitur, quod numerus speciem præbet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum in 8 Met., text. 10. Sicut enim unitas addita, vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita, vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi; quia unumquodque, in quantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam; et hoc pertinet ad pondus, et ordinem : unde **ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit in modo, specie et ordine.**

Ad primum ergo dicendum quod ista tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum; et secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia, et bona; unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia quibus sint bona; non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens, quasi ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad tertium dicendum quod quodlibet esse est secundum formam aliquam; unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species et ordo; sicut homo habet speciem, modum et ordinem, in quantum est homo; et similiter, in quantum est albus, habet similiter modum, speciem et ordinem; et in quantum est virtuosus, et in quantum est sciens, et secundum omnia quæ de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut cæcitas privat esse visus; unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem, sed solum modum, speciem et ordinem, quæ consequuntur esse visus.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro de Natura boni, cap. 23, omnis modus, in quantum modus, bonus est; et sic potest dici de specie et ordine; sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; vel ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua.

Ad quintum dicendum quod natura lucis dicitur esse sine numero, et pondere, et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia, quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cœli.

ARTICULUS VI

Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.

Quæst. 99, art. 5, corp.; et 2-2, quæst. 45, art. 3; et 1 Eth. lect. 5; et 2 Sent., dist. 21, quæst. 1, art. 2, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus in 1 Ethic., cap. 6, text. 3, dividitur per decem prædicamenta; honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno prædicamento. Ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea, omnis divisio fit per opposita. Sed hæc tria non videntur esse opposita; nam honesta sunt etiam delectabilia; nullumque inhonestum est utile; quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile, ut etiam dicit Tullius in lib. 2 de Officiis, in cap. cujus tit. est : *Utilitatem hic accipi non eam quam vulgus.* etc. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum, nisi propter delectabile, vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

— Sed contra est quod Ambrosius, lib. 1 de Offic. cap. 9, utitur ista divisione boni.

RESPONDEO dicendum quod **hæc divisio proprie videtur esse boni humani. — Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est.** Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et ter-

---

ART. 6. — Hinc patet quam turpis doctrina Epicurei, et omnium materialistarum, qui honestum parvi facientes, pro bono habent tantum utile, et præcipue delectabile.

minus motus appetitus ; cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum ; et dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi *dupliciter ;* vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus, vel forma, vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur *utile.* — Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*, quia honestum dicitur quod per se desideratur. — Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est *delectabile.*

Ad primum ergo dicendum quod bonum, in quantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta ; sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum quod hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes ; dicuntur tamen illa proprie delectabilia quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia, et inhonesta. Utilia vero dicuntur quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. Honesta vero dicuntur quæ in seipsis habent unde desiderentur.

Ad tertium dicendum quod bonum non dividitur in ista tria, sicut univocum æqualiter de his prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundum prius et posterius : per prius enim prædicatur de honesto, et secundario de delectabili, tertio de utili.

QUÆSTIO VI

De bonitate Dei. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde quæritur de bonitate Dei ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum esse bonum conveniat Deo ; 2° utrum Deus sit summum bonum ; 3° utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam ; 4° utrum omnia sint bona bonitate divina.

Articulus primus

Utrum esse bonum Deo conveniat.

1 Cont., cap. 37 ; et Ver. quæst. 21, art. 1, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum ; nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

— Sed contra est quod dicitur Thren. 3, 25 : *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.*

Respondeo dicendum quod bonum esse præcipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est secundum quod est appetibile ; unumquodque autem appetit suam perfectionem ; perfectio autem et forma effectus est quædam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile : unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni. Hoc autem est quod de ipso appetitur ut ejus similitudo participetur. **Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis** : unde Dionysius, in lib. de div. Nom., cap. 4, lect. 1, attribuit bonum Deo sicut primæ causæ efficienti, dicens, quod *bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt.*

Ad primum ergo dicendum quod habere modum, speciem et ordinem pertinet ad rationem boni creati ; sed bonum in Deo est sicut in causa ; unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem ; unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet, quæst. 4, art. 3. Et sic eorum quæ Deum appetunt — quædam cognoscunt ipsum secundum se ipsum, quod est proprium creaturæ rationalis ; — quædam vero cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem ; — quædam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

Art. 1. — Hæc doctrina ad fidem pertinet. — Quod omnes creaturæ appetant Deum saltem implicite, vide etiam q. 44, a 4 ad 3 ; 1, 2, q. 1, a 8 ; cont. gent. 3, cap. 17, 18, 19 ; de Verit. q. 22, a 2.

Ex S. Script. pro hoc art. et sequentib. — Exod. 33, 19 ; Psalm. 72, 1 ; Thren. 3, 25 ; Mat. 19, 17 ; Luc. 18, 19 ; Ps. 117, 1 ; Ps. 118, 68 ; Ps. 103, 28 ; Jacob. 1, 17 ; Act. 17, 25 ; Sap. 7, 11-14.

Definit Eccles. — *Concil. Vatican. Sess. 3, c. 1* : Hic solus verus Deus, bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur... de nihilo condidit creaturam.

Cfr. — Lessius, *De perfect. div.* et omnes theol. in tract. de Deo ; S. Anselmus *Proslog.* c. 23, 25.

Articulus II

Utrum Deus sit summum bonum.

2 Sent., dist. 1, quæst. 2, art. 1, ad 4; et 1 Cont., cap. 41, 74, 95, 101, fin., et lib. 3, cap. 17; et Pot. quæst. 7, art. 1, in corp.; et Mal., quæst. 3, art. 1, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum; alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7. Ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea: *Bonum est quod omnia appetunt,* ut dicit Philosophus, in princ. 1 lib. Ethic. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil est aliud bonum, nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Luc. 18, 19: *Nemo bonus nisi solus Deus.* Sed summum dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Præterea, *summum* comparationem importat. Sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur major, vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, quæst. 3, art. 5, et qu. 4, art. 3 ad 3, videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. 1 de Trinit., cap. 2, circa princ., quod *Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur.*

Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est art. præc., in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo sicut a prima causa: non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, quæst. 4, art. 3; sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem æquivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet, quod cum bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo; et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad primum ergo dicendum quod summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum; relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis, in Deo vero secundum rationem; sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiant ab ipso.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur, bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur: *Nemo bonus nisi solus Deus,* intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur, art. seq.

Ad tertium dicendum quod ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt; Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis: non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis, quæst. 3, art. 5, et sic comparatur ad alia per excessum, et hujusmodi comparationem importat summum bonum.

Articulus III

Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei.

1 Cont., cap. 39 et 40; et Opusc. 2, cap. 109, 110, 111 et 112; et Ver. quæst. 21, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod esse bonum per essentiam, non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra habitum est, quæst. 5, art. 1. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in 4 Metaph., text. 3. Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cujuslibet rei est ejus bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quod ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona; et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur; aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

— Sed contra est quod dicit Boetius in lib. de Hebdom., cujus tit. est: *An omne quod est, bonum sit,* a medio præcipue ad finem usque, quod *alia omnia a Deo sunt bona per participationem.* Non igitur per essentiam.

RESPONDEO dicendum quod **solus Deus est bonus per suam essentiam.** Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicujus rei *triplex* est. — *Prima* quidem, secundum quod in suo esse constituitur; — *secunda* vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria; — *tertia* vero perfectio alicujus est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem; secunda vero ejus perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et hujusmodi; tertia vero perfectio ejus est, secundum quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse, et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet, qu. 3, a. 6; ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam; et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quæ unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indivisæ et actu et potentia. Compositorum vero essentiæ sunt indivisæ secundum actum tantum; et ideo oportet quod quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod licet unumquodque sit bonum, in quantum habet esse; tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse; et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum quod bonitas rei creatæ non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona, sicut et ens. Hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit; unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

ARTICULUS IV

Utrum omnia sint bona bonitate divina.

2-2, quæst. 27, art. 3, c.; et 1 Contr. cap. 40 et 41; et Ver. quæst. 21, art. 4; et Opusc. 72, cap. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina. Dicit enim Augustinus 8, de Trinit., cap. 3, circa pr.: *Bonum hoc, et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono, quod est Deus.

2. Præterea, sicut dicit Boetius, lib. de Hebd., ante med., omnia dicuntur bona, in quantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinæ. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

— Sed contra est quod omnia sunt bona, in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet in his quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuratum a mensura. Circa vero ea quæ absolute dicuntur, diversa fuit opinio.

Plato enim posuit omnium rerum species separatas, lib. 1 Metaph. apud Aristotelem, text. 6, et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando, ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat per se hominem, et per se equum; ita ponebat ideam entis, et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens, et per se unum; et ejus participatione unumquodque dici ens, vel unum; hoc autem quod est per se ens, et per se unum, ponebat esse summum bonum; et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis.

Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat, lib. 3 Met.. a text. 10 usque ad finem lib., tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens, et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet, quæst. 2, art. 3. Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remote et efficienter, ut ex superioribus patet, quæst. 6, art 3.

Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari effectivo, et finali totius bonitatis. — Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi

ART. 4. — Non quæritur utrum omnia sint bona a bonitate divina, sed utrum omnia sint bona bonitate divina. Ita sensul quæst. non est utrum omnia habeant quod sint bona a divina bonitate, sed sensus est utrum bonitas divina sit quia res bonæ denominantur bonæ, sicut albedine denominantur alba aut loco socata (Cajetanus).

inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

QUÆSTIO VII

De infinitate dei. — *In quatuor articulos divisa.*

Post considerationem divinæ perjectionis, considerandum est de ejus infinitate, et de existentia ejus in rebus ; attribuitur enim Deo quod sit ubique, et in omnibus rebus, in quantum est incircumscriptibilis et infinitus.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Deus sit infinitus ; 2° utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam ; 3° utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem ; 4° utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

Articulus primus

Utrum Deus sit infinitus.

1 Sent., dist. 43, quæst. 2, art. 1 ; et 1 Cont., cap. 43 ; et Pot. quæst. 1, art. 2 ; et Opusc. 2, art. 18, 19 et 20.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis, et materiæ, ut dicitur in 3 Physic., text. 66. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundum Philosophum in 1 Physic., text. 15, finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 1. Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum. Ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, et non est aliud ; non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

— Sed contra est quod dicit Damascenus, lib. 1 orthod. Fidei, cap. 4, quod *Deus est infinitus et æternus, et incircumscriptibilis.*

Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in 3 Physic., text. 30, et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius ; quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes, aliquod corpus infinitum, esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum : finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur ; et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti ; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis, per eam ejus amplitudo contrahitur ; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet, quæst. 4, art. 1. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est. qu. 3, artic. 4, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Et per hoc patet responsio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius ; cujus signum est, quod figura, quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum, quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ ; et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est in corp. artic.

Ad tertium dicendum quod ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

Articulus II

Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam.

Quæst. 50, art. 2, ad 4 ; et quæst. 86, art. 2, c. ; et 1 Sent., dist. 43, qu. 1, art. 2 corp. ; et 1 Met.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per

---

Art. 1. — Hic agit S. Thomas de infinitate Dei quantum ad essentiam seu rationem entis. Vide etiam 1 cont. Gent. c. 43. — Conclusio est de fide.

S. Script. — Ps. 144, 3 ; Baruch 3, 25 ; Jerem. 32, 19.

Definit. Eccles. Concil. Vatic. Sess. 3, c. 1 : Esse Deum incomprehensibilem, omnique perfectione infinitum.

essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ ejus. Si enim essentia Dei est infinita, oportet quod ejus virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

2. Præterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam; apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Præterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 2 et 8 ad 3. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

— Sed contra est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in 3 Physic., text. 30. Omne autem quod est præter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est præter Deum potest esse infinitum.

RESPONDEO dicendum quod **aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid — sed non simpliciter.** Si enim loquamur de infinito, secundum quod competit materiæ, manifestum est quod omne existens in actu habet aliquam formam, et sic materia ejus est determinata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales, quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid, utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito, secundum quod convenit formæ, sic manifestum est quod illa quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur; erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum hujusmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum ejus esse sit receptum, et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum; unde contra rationem facti est quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul), ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia, sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum, vel ad minus potentia intellectiva, quæ non est actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

Ad tertium dicendum quod materia prima non existit in rerum natura per se ipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum; unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

ARTICULUS III

Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.

Verit. quæst. 2, artic. 1 et 10; et Quodl. 9, art. 1; et Quodl. 12, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum; quia *abstrahentium non est mendacium*, ut dicitur in 2 Physic., text. 18. Sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundum magnitudinem; dicit enim geometra in suis demonstrationibus: *Sit linea talis infinita.* Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Præterea, id quod non est contra rationem alicujus, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis; sed magis finitum et infinitum, videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum; sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile, ut patet in 3 Physic. text. 1. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in 4 Physic., text., 99. Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari, sit principium, et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

— Sed contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est termimus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo habito ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, *dupliciter* sumitur; — scilicet *mathematice*, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et *naturaliter*, secundum quod consideratur in eo materia et forma.

Et de corpore quidem *naturali*, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale, 3 Phys. text. 40, habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde **impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse.** Hoc etiam ex motu patet; quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem; corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem; nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus; et similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quod una pars corporis, 1 de Cœl. text. 35, transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset, quia duæ lineæ protractæ a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ad invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu nisi per suam formam; unde cum forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram; et sic erit finitum, est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est, et hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ, sive circularis, vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est; unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est artic. 1 hujus quæst. ad 2, se tenet ex parte materiæ; per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ; per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formæ; et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad quartum dicendum quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu; et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus; esse enim in potentia convenit materiæ.

Articulus IV

Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

1 Sent., dist. 43, quæst. 1, art. 1 ad 5; et 2 dist. 1. quæst. 1, art. 5, ad. 17; et Verit. quæst. 2, art. 2, ad 5; et Quodl. 2, artic. 2; et Quodl. 5, art. 1, corp.; et Quodl. 12, artic. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile, id quod est in potentia, reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea. cujuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

3. Præterea, ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa, quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum; ergo possibile est esse infinita in actu.

— Sed contra est quod dicitur Sap. 11, 21 : *Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti* (1).

Art. 4. — Avicenna, celeber medicus, natus in Perside anno 980 obiit anno 1036, studio Metaphysicæ, Mathematicæ, Theologiæ, Medicinæ, etc. incubuerat, et opera Aristotelis, Hippocratis et Galeni commentariis, prælo postea pluries mandatis, illustraverat. — Algazel, ex Arabica gente ut præcedens natus anno 1058, obiit anno 1127. In schola Bagdad publice omnium plausu docuit, sed posterioribus vitæ suæ annis in scepticismo lapsus est. Ipsius opera Coloniæ vulgata sunt anno 1506.

(1) Vulgata : *Omnia in mensura, numero et pondere.*

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit *duplex* opinio. — *Quidam* enim, sicut Avicenna et Algazel, dixerunt, super 3 Phys., quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit; et hoc est impossibile esse; quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis, unde ejus generatio nunquam compleretur, cum non sit infinita pertransire.

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus; et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quod unum frangitur, et accipitur aliud, est multitudo per accidens; accidit enim, quod multis martellis operetur, et nihil differt utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde **impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens.** Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata, et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed **esse multitudinem infinitam in potentia possibile est**; quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est art. præced., eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum, secundum modum sui esse; dies enim non reducitur in actum, ut sit tota simul, sed successive: et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum, ut sit totum simul, sed successive; quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum. ut trilaterum, quadrilaterum, et sic inde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum quod, licet quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

QUÆSTIO VIII

De existentia Dei in rebus. — *In quatuor articulos divisa.*

Quia vero infinito convenire videtur quod ubique, et in omnibus sit, considerandum est, utrum hoc Deo conveniat; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum Deus sit in omnibus rebus; 2° utrum Deus sit ubique; 3° utrum Deus sit ubique per essentiam, et potentiam, et præsentiam; 4° utrum esse ubique sit proprium Dei.

Articulus primus

Utrum Deus sit in omnibus rebus.

2 Sent., dist. 37, quæst. 3, art. 1; et 3, Contr. cap. 68.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud psal. 112, 4: *Excelsus super omnes gentes Dominus*, etc. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in lib. 83 Quæst., dicit, quæst. 20 in princ., quod *in ipso potius sunt omnia quam ipse alicubi.*

Art. 1. — Immensum dicitur quasi sine mensura. Si spectetur quantum ad divinum esse, est infinitas; si quoad durationem est æternitas; si quoad locum est incircumscribilitas, et de immensitate hoc ultimo sensu sumpta hic agitur. — Nota etiam quod immensitas et ubiquitas, licet quandoque pro eodem sumantur, non sunt tamen omnino idem. Immensitas dicit actum primum et est aptitudo existendi in omnibus locis et rebus. Ubiquitas autem dicit actum secundum, et est actualis existentia in omnibus rebus et locis. Quapropter immensitas est attributum quia naturaliter et necessario Deo convenit; ubiquitas vero non est attributum, quia ei convenit libere et in tempore (Billuart). — In titulo art. *Deus* est nomen naturæ, ita quod non quæritur an virtus divina diffusa sit in omnia, ut falso putavit Scotus, sed an ipse Deus secundum seipsum sit in omnibus (Cajetanus).

S. Script.: Act. 17, 27; Rom. 11, 36; Ephes. 4, 6.

Cfr. — S. Thom. 3 *Cont. Gent.* c. 63, 68; S. Augustin. *ad Dardanum, liber de præsentia Dei;* Halens. q. 8 et 9; S. Anselm. *Monolog.*, c. 20 ad 23; Suarez *Metaphys.* Disp. 30; Thomassin. *dogm.* lib. 5; Gillius, *de Deo*, 9; Petav. lib. 3; S. Greg. Magn. *Moral.* l. 2. c. 8; S. Hilar. Pictav. *de Trinit.* l. 1. paulo post init.

3. Præterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans ejus actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo ejus actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant, nec oportet quod sit in omnibus.

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt, nec tamen Deus est in dæmonibus; *non* enim *est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur 2 ad Corint. 6, 15. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

— Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaiæ 26, 12 : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Ergo Deus est in omnibus rebus.

RESPONDEO dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere; unde in 7 physic., a text. 10 usque ad 13 inclus., probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere a soe, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet, quæst. 7. art. 1. Unde **oportet quod Deus sit in omnibus rebus, — et intime.**

Ad primum ergo dicendum quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse, ut supra dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res; tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum quod nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ, sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quod in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est a Deo, et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso; et ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, in quantum sunt res quædam. In rebus autem quæ nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

ARTICULUS II

Utrum Deus sit ubique.

1 Sent., dist. 37, quæst. 2, art. 1 et 3 : et 3 Contr., cap. 68.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco; nam *incorporalia*, ut dicit Boetius in lib. de Hebd., circa princ., *non sunt in loco*. Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis : et ita non est ubique.

3. Præterea, quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi, non enim habet partes. Ergo nihil ejus est extra locum illum : ergo Deus non est ubique.

— Sed contra est quod dicitur Jerem. 23, 24 : *Cœlum et terram ego impleo.*

RESPONDEO dicendum quod cum locus sit res quædam; esse aliquid in loco potest intelligi *dupliciter ;* — *Vel* per modum aliarum rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; — *Vel* per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco.

Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. — *Primo* quidem sic est in omnibus rebus ut dans eis esse, et virtutem et operationem; sic enim est in omni loco ut dans ei esse, et virtutem locativam. — *Item*, locata sunt in loco, in quantum replent locum; et Deus omnem locum replet; non sicut corpus, corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur

---

ART. 2. — *S. Script.* ; Ps. 138 ; Job. 11, 8 ; Deuter. 4, 39 ; Jos. 2, 11 ; Sap. 1, 7 ; Jerem. 23, 24 ; Baruch. 3, 24 ; Is. 66, 1 ; Is. 4, 12 ; 3 Reg. 8, 27 ; Matth. 5, 34.

Definition. fidei : Concil. Vatic. Sess. 3, cap. 1 : Sancta catholica, apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum... immensum. — *Symbol. Athanas.* : Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus ; et tamen non tres immensi, sed unus immensus. — *Item, Lateran. IV :* Firmiter credimus quod unus solus est verus Deus... immensus.

quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivæ, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quod indivisibile est *duplex*. — *Unum* quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus, et momentum in successivis; et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis; et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu, vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. — *Aliud* autem indivisibile est quod est extra totum genus continui, et hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, angelus, et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid ejus, sed in quantum contingit illud sua virtute; unde secundum quod virtus ejus se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo, vel magno.

Ad tertium dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Est autem *duplex* pars, scilicet — *pars essentiæ*, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; — et etiam *pars quantitatis*, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundum accidens quantitatem habent; albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ, quia secundum perfectam rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficiei. Si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus, et singulis entibus.

Articulus III

Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam.

1 Sent., dist. 37, quæst. 1, art. 2; et in Exp. titt. sive textus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam. Id enim per essentiam est in aliquo quod essentialiter est in eo, Deus autem non est essentialiter in rebus; non enim est de essentia alicujus rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

2. Præterea, hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

4. Præterea, sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei, ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

— Sed contra est, quod Gregorius dicit in Glossa super Cantica canticorum, cap. 5, quod *Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia et substantia; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.*

Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua *dupliciter:* — *uno modo* per modum causæ agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso; — *alio modo* sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, qu. 12, artic. 4, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. — Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique præsens. — Per præsentiam vero suam dicitur aliquid esse

---

Art. 3. — Hic S. Doctor contra Manicheos docet Deum esse ubique per potentiam; contra Averrhoem, per præsentiam penetrativam; contra Avicennam, Socinianos, quemdam Augustin. Steuchum Eugubinum, et Calvinist. Vorstium (Petav. l. 3, c. 7.) esse per essentiam. — Hæc doctrina exprimitur, per versum sequent.:

Enter, præsenter, Deus est et ubique potenter.

Item speciali modo Deus est in cœlo per gloriæ manifestationem, et in Christo per unionem hypostaticam et in variis aliis in quibus specialiter operatur, ut in Sacramentis, etc. (Billuart). Circa præsentiam Dei per gratiam in justis et Sanctis pulchre et erudite scripsit Joann. a S. Thom. super hanc quæst.

in omnibus quæ in conspectu ipsius sunt; sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. — Secundum vero substantiam, vel essentiam dicitur aliquid esse in loco in quo ejus substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta spiritualia esse et incorporalia; visibilia vero, et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam.

Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subjecta divinæ potentiæ, tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Job. 22, 14: *Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat*. Et contra hos oportuit dicere, quod Deus sit in omnibus per suam præsentiam.

Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata; sed quod immediate creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur: — est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus: — est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est art. 1 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum; sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est art. prox. cit.

Ad secundum dicendum quod aliquid potest dici præsens alicui, in quantum subjacet ejus conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est in corp. art., et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam et præsentiam.

Ad tertium dicendum, quod de ratione scientiæ et voluntatis est quod scitum est in sciente, et volitum in volente. Unde secundum scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est quod sit principium agendi in aliud; unde secundum potentiam agens comparatur, et applicatur rei exteriori; et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum, quod nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit, Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur tertia parte, quæst. 2, art. 1.

Articulus IV

Utrum esse ubique sit proprium Dei.

1 Sent., dist. 37, quæst. 2, art. 2; et 3 Cont., cap. 68, et lib. 4, cap. 17 et 19; et Quodl. 12, quæst. 1, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundum Philosophum, 1 Post. text. 43, est ubique, et semper; materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus; ut ex præmissis patet, quæst. 3, art. 1, usque ad 5 inclus. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. 2. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo, et ita ubique.

3. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in 1 de Cœl. et Mundo, text. 4. Sed totum universum est ubique; quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea. anima, ut dicit Augustinus in 6 de Trin., cap. 5, non procul a fine, *est tota in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte*. Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique, et sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea, ut Augustinus dicit in epist. 3 ad Volusianum, post princ.: *Anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est*. Sed anima videt quasi ubique, quia successive videt etiam totum cœlum. Ergo anima est ubique.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit de Spiritu Sancto, lib. 1, cap 7, circa princ.: *Quis audeat creaturam dicere Spiritum Sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est? quod utique Divinitatis est proprium*.

Respondeo dicendum quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique; si quid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique. Quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam; quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique.

Et hoc proprie convenit Deo; quia quotcumque

loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo — et per se convenit Deo, — et est proprium ejus ; quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum, quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco ; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem ; et sic non sequitur quod sit primo et per se ubique.

Ad tertium dicendum, quod totum corpus universi est ubique, sed non primo, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes ; nec iterum per se; quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum, quod si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum quod si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique non primo quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi *dupliciter*. — *Uno modo* secundum quod hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte objecti. Et sic verum est quod dum cœlum videt, in cœlo videt, et eadem ratione in cœlo sentit ; non tamen sequitur quod in cœlo vivat vel sit, quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius objectum. — *Alio modo* potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente ; et sic verum est quod anima ubi sentit, et videt, ibi est, et vivit secundum istum modum loquendi, et ita non sequitur quod sit ubique.

QUÆSTIO IX

De dei immutabilitate.— *In duos articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de immutabilitate et æternitate divina, quæ immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem vero quæruntur duo : 1° utrum Deus sit omnino immutabilis ; 2° utrum esse immutabile sit proprium Dei.

Articulus primus

Utrum Deus sit omnino immutabilis.

1 Sent., dist. 8, quæst. 3, art. 1 : et Opusc. 3. cap. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet se ipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus 8 super Gen. ad. litteram, cap. 20 in fin., *Spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum.* Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea, Sap. 7, 24, dicitur de sapientia, quod *est mobilior omnibus mobilibus.* Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea, appropinquare et elongari motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, Jac. 4, 8 : *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Ergo Deus est mutabilis.

— Sed contra est quod dicitur Malach. 3, 6 : *Ego Deus* (1), *et non mutor.*

Respondeo dicendum quod ex præmissis, q. 2. art. 3, ostenditur Deum esse omnino immutabilem.

Primo quidem, quia supra ostensum est, ibid., esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus ; et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiæ, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit ; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam ; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra, quæst. 3, art. 7, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere se ipsum ; omnem operatio-

---

Art. 1. — Est de fide. — *S. Script.* Numer. 23, 19 ; Ps. 101, 27 ; Sap. 7, 27 ; Jacob. 1, 17 ; Rom. 1, 23 ; Eccli. 42, 16 ; 1 Reg. 15, 29 ; Ps. 32, 11 ; Prov. 19, 21.

Definition. fidei. — Concil. Lateran. IV, cap. Firmiter : Firmiter credimus quod unus est verus Deus... incommutabilis. — *Item Vatican. Sess. 3, c. 1 :* Sancta Ecclesia credit unum esse Deum... qui cum sit incommutabilis substantia spiritualis... — *Item jam antea dixerat Concil. Nicæn. :* Eos qui dicunt Filium Dei variabilem, aut mutabilem, anathematizat catholica et apostolica Ecclesia.

Cfr. : Divers. tract. de Deo. — Gillius, l. 2 tract. 8 ; Lessius, *de Perfectionib. Div. ;* Frassen, disput. 3, art. 5 ; S. August. *de Civit. Dei* l. 11 c. 10-11, l. 12, c. 14, 17.

(1) Vulgata : *Dominus.*

nem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare, motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit, et amat se ipsum : secundum hoc dixerunt, quod Deus movet se ipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

Ad secundum dicendum quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum ; nihil enim esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali, prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur, in quantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit a supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minus participant, dicitur esse quidam processus, et motus divinæ sapientiæ in res ; sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, in quantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit ; et hoc modo exponit Dionysius, cap. 1 cœl. Hier., in princ., dicens, quod omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos a Patre luminum motæ.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum, vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum ; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

Articulus II

Utrum esse immutabile sit Dei proprium.

1 Sent., dist. 8, quæst. 3, art. 1 et 2 ; et dist. 19, quæst. 5, art. 3 ; et 1 Cont., cap. 13, 14 et 15 ; et Opusc. 3, cap. 4, 16, 17, 124 et 222 ; inf. quæst. 14 a. 15 et quæst. 19 a. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus in 2 Metaphysic. text. 12, quod *materia est in omni eo quod movetur*. Sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli et animæ, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem. Quod ergo jam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem ; sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

3. Præterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formæ sunt invariabiles ; dicitur enim in lib. 6 Principiorum, cap. de Forma, in princ., quod *forma est simplici et invariabili essentia consistens*. Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

— Sed contra, est quod dicit Augustinus in lib. de Natura boni, cap. 1, in princ. : *Solus Deus immutabilis est ; quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt.*

Respondeo dicendum quod **solus Deus est omnino immutabilis ; — omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis.** Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici *dupliciter* : — *uno modo* per potentiam quæ in ipso est, — *alio modo* per potentiam quæ in altero est ; omnes enim creaturæ, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum ; sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat ; non enim aliter eas in esse conservat quam semper eis esse dando ; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum 4 super Gen. ad litteram, cap. 12, circa princip. Sicut igitur in potentia Creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis ; ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existente ; sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura *duplex* potentia, — scilicet *activa*, — et *passiva ;* dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. — Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis ; sicut hoc subjectum *homo* compatitur secum non album ; et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto. Unde subjectum non potest mutari secundum illud accidens ; sicut nix non potest fieri nigra. — In corporibus vero cœlestibus materia non compatitur secum privationem formæ, quia forma perficit totam potentialitatem materiæ ; et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale ; quia subjectum compatitur secum privationem hujus loci vel illius. — Substantiæ vero incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum, sicut potentia ad actum, non compa-

tiuntur secum privationem hujus actus; quia esse consequitur formam; et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam; unde in ipsa forma non est potentia ad non esse; et ideo hujusmodi substantiæ sunt immutabiles, et invariabiles secundum esse; et hoc est quod dicit Dionysius, cap. 4. de divin. Nomin., parum a princ. lect. 1, quod *substantiæ intellectuales creatæ mundæ sunt a generatione, et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales.* Sed tamen remanet in eis *duplex* mutabilitas: — *una* secundum quod sunt in potentia ad finem; et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus, lib. 2, cap. 3 et 4 dicit; — *alia* secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca quæ prius non attingebant; quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est qu. 8, art. 2.

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem — vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; — vel secundum esse locale tantum, sicut corpora cœlestia; — vel secundum ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis; et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis; in cujus potestate est esse, et non esse earum. Unde cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale; de tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum quod angeli boni supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum quod formæ dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, in quantum subjectum secundum eas variatur: unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur; non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est.

QUÆSTIO X

De Dei æternitate. — *In sex articulos divisa.*

Deinde quæritur de æternitate; et circa hoc quæruntur sex: 1° quid sit æternitas; 2° utrum Deus sit æternus; 3° utrum esse æternum sit proprium Dei; 4° utrum æternitas differat a tempore; 5° de differentia ævi, et temporis; 6° utrum sit unum ævum tantum, sicut est unum tempus, et una æternitas.

Articulus primus

Utrum convenienter definiatur æternitas, quod est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.

1 Sent, dist. 8, quæst. 2, art. 1, et dist. 19, quæst. 2, art. 1; et Pot. quæst. 3, art. 14 et 20.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens definitio æternitatis quam Boetius ponit 3 de Consol., pros. 2, circ. pr., dicens, quod *æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.* Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia, quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni *interminabile.*

2. Præterea, æternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis *vita*, sed magis esse.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota.*

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies, et tempora; dicitur enim Micheæ 5, 2: *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis;* et ad Rom. 16, 25: *Secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti.* Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit *tota*, superflue additur quod sit *perfecta.*

6. Præterea, *possessio* ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

Respondeo dicendum quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius, et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis.

Item ea dicuntur tempore mensurari quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur in 4 Physic., text. 70. Et hoc ideo quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium, et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium, aut finem habere potest.

Sic ergo **ex duobus notificatur æternitas. — Primo ex hoc quod id quod est in æternitate, est interminabile,** id est, principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. — **Secundo per hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens.**

Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctum est cujus pars non est; quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est vere æternum, non solum est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse; unde et tempus est numerus motus.

Ad tertium dicendum, quod æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum, quod in tempore est duo considerare: — scilicet ipsum tempus, quod est successivum; — et nunc temporis quod est imperfectum. Dicitur ergo *tota simul* ad removendum tempus, et *perfecta* ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum, quod illud quod possidetur, firmiter et quiete habetur; ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

Articulus II

Utrum Deus sit æternus.

2 Sent, dist. 2, quæst. 1, art. 1; et 1 Cont. c. 15; Pot. quæst. 3, art. 17 ad 25, et Op. 3, cap. 5, 6, 7 et 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum; dicit enim Boetius, lib. 5, de Consol., pros. ult., quod *nunc fluens, facit tempus, nunc stans facit æternitatem;* et Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum, qu. 23, in pr., quod *Deus est auctor æternitatis.* Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem, et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed *Deus est ante æternitatem,* ut dicitur in libro de Causis, prop. 2; *et post æternitatem;* dicitur enim Exod. 15, 18, quod *Dominus regnabit in æternum, et ultra.* Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

4. Præterea, in æternitate non est præsens, præteritum, vel futurum, cum sit tota simul, ut dictum est art. pr. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

— Sed contra est, quod dicit Athanasius, in suo Symb. de Confess. fidei: *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus.*

Respondeo dicendum quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet (art. præced.). Unde **cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. — Nec solum est æternus; sed est sua æternitas,** cum tamen nulla alia res sit sua duratio; quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme; unde sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum, quod *nunc* stans dicitur facere æternitatem secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus *nunc* stans. Quod autem dicit Augustinus, loco cit. in arg., quod *Deus est auctor æternitatis*, intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio *ad secundum*. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem, eadem proposit. 2, circa fin., dicitur quod *intelligentia parificatur æternitati.* Quod autem dicitur in Exod.: *Dominus regnabit in æternum, et ultra*, sciendum quod æternum accipitur ibi pro sæculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum, quia durat ultra quodcumque sæculum, id est, ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum quam periodus cujuslibet rei, ut dicitur in lib. 1 de Cœlo, text. 100. Vel dici-

---

Art. 2. — Est de fide. — Deus est sua æternitas, hoc est dicere quod non est æternus denominative, sed essentialiter. — *S. Script.* Inter tot textus, sufficiat quosdam eligere: Genes. 21, 33; Exod. 3, 15; Ps. 101, 12-26; Joan. 12, 34; Hebr. 1, 12; Is. 41, 4; Ap. 1, 4; Eccli. 42, 21; Ps. 89, 4; 2 Petr. 3, 8; Dan. 4, 31; Joan. 8, 58; Ps. 92, 2; 1 Tim. 1, 17 et 6, 16; 2 Machab. 1, 25.

Definitiones fidei: In Symb. Athanas.: Æternus Pater, *ut supra* in arg. sed cont. — *Concil. Later. IV. cap.* Firmiter; Firmiter credimus quod unus solus est verus Deus, æternus, etc... — *Concil. Vatic. Sess. 3 cap. 1:* Sancta Ecclesia... credit unum Deum verum... æternum.

Cfr. Doctores citati in præced. quæst. et: Hales. q. 12: S. Anselm. *Monol.* c. 20-23; Gillius tract. 10, c. 1; Petav. l. 3. c. 3; Scheeben, *Dogmatique*, t. 2; S. August. *De vera religione* c. 49, et *in Joann.* 99, in cap. 16.

tur etiam ultra æternum regnare, quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus cœli secundum quosdam philosophos, tamen Deus ultra regnat, in quantum ejus regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum quod æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum, quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, in quantum ejus æternitas omnia tempora includit; non quod ipse varietur per præsens, præteritum et futurum.

Articulus III

Utrum esse æternum sit proprium Dei.

1 Sent, dist. 8, quæst. 2, art. 2; et dist. 19, quæst. 1, art. 1; et 4 Sent, dist. 49, quæst. 1, art. 2, quæst. 3; et 1 Cont. cap. 15; et de causis l. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Danielis 12, 3, quod *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates* (1). Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

2. Præterea, Matth. 25, 41, dicitur: *Ite, maledicti* (2), *in ignem æternum;* non igitur solus Deus est æternus.

3. Præterea, omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

— Sed contra est quod dicit Augustinus (Fulgentius), lib. de Fide ad Petrum, cap. 6, et Hieronymus ad Damasum, ep. 57: *Deus solus est qui exordium non habet.* Quidquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

Respondeo dicendum quod **æternitas vere et proprie in solo Deo est, quia æternitas immutabilitatem consequitur,** ut ex dictis patet art. præc. Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum, quæst. 9, art. 1 et 2. — **Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus æternitatem participant.** — Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt; et secundum hoc dicitur Eccles. 1, de terra, quod *in æternum stat* Eccle. 1. 4.; et sic æternitas Angelis attribui potest, secundum illud psal. 75, 5: *Illuminans tu mirabiliter a montibus æternis.* Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur montes *æterni,* et Deuteronom. 33, 15, etiam dicitur: *De pomis collium æternorum.* — Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angeli, et Beati, qui Verbo fruuntur, quia *quantum ad illam visionem Verbi, non sunt in sanctis volubiles cogitationes,* ut dicit Augustinus, 15 de Trinitate, cap. 16, in fin. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundum illud Joan. 17, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum,* etc.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur multæ æternitates, secundum quod sunt multi participantes æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum quod ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud Job. 24, 19: *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.* Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus; secundum illud psal. 80, 16: *Erit tempus eorum in sæcula.*

Ad tertium dicendum, quod necessarium significat quemdam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosophum, 6 Metaphys., text. 8, est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus; unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit æternum.

Articulus IV

Utrum æternitas differat a tempore.

Infra, art. 5; et 1 Sent., dist. 10, quæst. 2, art. 1; et 2 Sent., dist. 2, quæst. 1, art. 1; et Quodl. 5, quæst. 4, et Quodl. 10, quæst. 2; et Pot. quæst. 3, art. 14, ad 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod æternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies et horæ sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul; quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus, et includit ipsum, videtur quod tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundum Philosophum in 4 Phys., text. 104, et 121, nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est nunc tem-

(1) Vulgata: *Qui ad justitiam erudiunt multos,* (fulgelunt) *quasi stellæ in perpetuas æternitatas.*

(2) Vulgata: *Discedite a me, maledicti.*

poris. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo nec æternitas.

3. Præterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in 4 Physic., text. 133, ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est æternitas vel aliquid æternitatis.

— Sed contra est quod **æternitas est tota simul. In tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.**

RESPONDEO dicendum quod manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens, et non per se; quia dato quod tempus semper fuerit, et semper futurum sit secundum positionem eorum qui motum cœli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem, et tempus, ut dicit Boetius in lib. de Consolat. (prosa 4, lib. 5), ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem; quia solum illud mensuratur tempore quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in 4 Physic., text. 120. Unde si motus cœli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore.

Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis, et principium in potentia; quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei, vel anni; quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se et primo, differentiam, per hoc scilicet quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis; quod patet esse falsum ex his quorum est tempus et æternitas mensura.

Ad secundum dicendum quod *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione, unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis.

Ad tertium dicendum quod sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus; unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi, et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate, et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore; tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed etiam quæ sunt transmutabilia; unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem, quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

ARTICULUS V

De differentia ævi et temporis.

Locis sup. art. 4, notat.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ævum non sit aliud a tempore. Dicit enim Augustinus, 8 super Gen. ad litt., cap. 20, 22, 23, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*. Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius; de ratione vero æternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed ævum non est æternitas; dicitur enim Eccli. 1, quod *Sapientia* æterna *est ante ævum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius; et ita tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quod in æviternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse: quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea, cum duratio æviternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non igitur ævum differt a tempore.

— Sed contra est, quod dicit Boetius, lib. 3 de Consol., metro 9, in princ.:

.... Qui tempus ab ævo
Ire jubes...

RESPONDEO dicendum quod **ævum differt a tempore, et ab æternitate, sicut medium existens inter illa.**

Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod æternitas principio et fine caret; ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est

per accidens, sicut supra dictum est art. præc., quia etiam si semper æviterna fuissent, et semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiamsi quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore.

Alii vero assignant differentiam inter hæc tria per hoc quod æternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione; ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione.

Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quod priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat; et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, ad huc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet ex 4 Phys., text. 110 et 117. Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum quod, cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. — Quædam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. — Quædam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum; et similiter patet de Angelis, quod habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem, et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum, suo modo; et ideo hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo **tempus habet prius et posterius; — ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; — æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.**

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem, lib. cit. in arg. cap. 20, dicit quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur ævo; sed quantum ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

Ad secundum dicendum, quod ævum est totum simul, non tamen est æternitas; quia compatitur secum prius et posterius.

Ad tertium dicendum, quod in ipso esse Angeli in se considerato non est differentia præteriti et futuri, sed solum secundum adjunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit Angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ. Cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse et non esse Angeli subsit divinæ potentiæ, absolute considerando, potest Deus facere quod esse Angeli non sit futurum; tamen non potest facere quod non sit, dum est; vel quod non fuerit, postquam fuit.

Ad quartum dicendum, quod duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

Articulus VI

Utrum sit unum ævum tantum.

2 Sent., dist. 2, quæst. 1, art. 2, et dist. 5, quæst. 1. art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit tantum unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ lib. 3, cap. 4: *Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine.*

2. Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cœlestia; quædam vero sunt spirituales substantiæ, scilicet Angeli. Non ergo est unum ævum tantum.

3. Præterea, cum ævum sit nomen durationis, quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviternorum est una duratio, quia quædam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantum.

4. Præterea, ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis; propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui primus tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem, quia unus Angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantum.

— Sed contra, ævum est simplicius tempore et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis ævum.

Respondeo dicendum quod circa hoc est *duplex* opinio. — *Quidam* enim dicunt, quod est unum ævum tantum ; — *quidam*, quod multa.

Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis ; in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem *quidam* esse unum tempus omnium temporalium propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum ; cum tempus sit numerus secundum Philosophum, lib. 4 Physic., text. 101. Sed hoc non sufficit, quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum ; sed ut in numerato existens ; alioquin non esset continuus ; quia decem ulnæ panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. — Unde *alii* assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium. Sunt vero multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii. — *Alii* vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motus, cujus mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur, quia ea quæ sunt unum principio, vel subjecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid. Est ergo vera ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in 10 Metaphys., text. 3. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum ; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura, separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus *duplex* fuit opinio. — *Quidam* enim dixerunt, quod omnes processerunt a Deo in quadam æqualitate, ut Origenes dixit, lib. 1 Periarchon, cap. 8, vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. — *Alii* vero dixerunt, quod omnes substantiæ spirituales processerunt a Deo quodam gradu, et ordine ; et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit cap. 10, cœlest. Hierarch., et cap. 4, a med., quod inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine Angelorum. **Secundum igitur primam opinionem necesse est dicere quod sunt plura æva, secundum quod sunt plura æviterna prima æqualia. — Secundum autem secundam opinionem oportet dicere quod sit unum ævum tantum** ; quia cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in 10 Met., text. 4, oportet quod esse omnium æviternorum mensuretur per esse primi æviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. **Et quia secunda opinio verior est**, ut infra ostendetur qu. 47, art. 2, **concedimus ad præsens unum esse ævum tantum.**

Ad primum ergo dicendum, quod ævum aliquando accipitur pro seculo, quod est periodus durationis alicujus rei, et sic dicuntur multa æva, sicut multa secula.

Ad secundum dicendum, quod licet corpora cœlestia et spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc quod habent esse intransmutabile ; et sic mensurantur ævo.

Ad tertium dicendum, quod nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus propter primum, quod mensuratur tempore ; et sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiamsi non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum, sed quod sit simplicius.

QUÆSTIO XI

De unitate Dei. — *In quatuor articulos divisa.*

Post præmissa considerandum est de divina unitate ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum unum addat aliquid supra ens ; 2° utrum opponantur unum, et multa ; 3° utrum Deus sit unus ; 4° utrum sit maxime unus.

Articulus primus

Utrum unum addat aliquid supra ens.

1 Sent, dist. 24, quæst. 4, art. 3 ; et 3 Contr. cap. 53 ; et Ver. quæst. 8, art. 2 ; inf. q. 30, art 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in ali-

---

Quæst. 11. — Hucusque post quæstionem de Deo an sit, tractatum est de quidditate divina, scilicet de Simplicitate et Perfectione, Infinitate et Immutabilitate, et ad eorum complementum, insertæ sunt quæst. de Bonitate, de Existentia Dei in rebus deque Æternitate. Quæstio est postea de Unitate quæ est quasi passio entis.

In Quæst. 5 sumus locuti de aliqua Entis proprietate quæ vocatur *Bonitas*. Hic S. Doctor, loquitur de alia, scilicet de *Unitate*. Unitas est res transcendentalis quæ ob maximam suam simplicitatem rigorosam definitionem non patitur. Communiter tamen definitur : *Ens indivisum in se et divisum a quolibet alio*. Ens enim tamdiu est, quamdiu est unum, et amittit rationem entis, quando amittit unitatem, ut patet in homine qui desinit esse quando partes ejus non uniuntur. Unitas cujus notionem dedimus, vocatur unitas *transcendentalis*. Sed præter hanc, alia datur, quæ dicitur *numerica*, quia est principium numeri. — Balmes (Philosoph. fundam. lib. 6, cap. 2) confundit unitatem transcendentalem cum unitate numerica, sequutus hac in re, opinionem Pythagoræ et Platonis ; contra quam hic scribit S. Doct. art. 1. ad. 1. — Unitati autem opponitur *multitudo* (inf. art. 2). — Juxta di-

quo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato : est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed nugatorie dicitur : *ens, ens*. Ergo nugatio esset dicere, ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

— Sed contra est, quod dicit Dionysius ult. cap. de div. Nom., non procul a princ. lect. 1 : *Nihil est existentium non participans uno ;* quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

RESPONDEO dicendum quod **unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis.** Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. — Quod autem est simplex, est indivisum, et actu, et potentia. — Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione ; et inde est quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum, quod quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiæ omnium rerum. — E contrario autem Avicenna considerans, quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus, non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem, Sed hoc manifeste falsum est, quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum, sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem ; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter ; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto, et multa secundum accidentia ; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto, et multa secundum partes ; hujusmodi erit unum simpliciter et multa secundum quid. — Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid et divisum simpliciter ; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium, sive causam ; erunt multa simpliciter, et unum secundum quid ; ut quæ sunt multa numero, et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius ult. de div. Nom. lect. 1, quod non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto ; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto ; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie ; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere ; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

Ad tertium dicendum quod ideo non est nugatio, cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

ARTICULUS II

Utrum unum et multa opponantur.

1 Sent., dist. 24, quæst. 1, art. 3, ad 4 ; et 10 Met., lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis patet art. præc. Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponitur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens ; quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam, cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in defini-

---

versos gradus indivisibilitatis, distingui possunt diversæ species unitatis, nempe : Unitas naturalis, artificialis, et aggregationis ; unitas per se, et per accidens ; unitas numerica, specifica, et generica (Cfr Goudin et Zigliara).

tione ; quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

— Sed contra, quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

RESPONDEO dicendum quod **unum opponitur multis, — sed diversimode.** — Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex 10 Met., text. 2. — Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est *negatio in subjecto*, secundum Philosophum, tum in postprædicamentis cap. de Oppositis, text. 4, tum in 4 Metaph., text. eod. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse ; et ideo in ente ratione suæ communitatis accidit, quod privatio entis fundatur in ente ; quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno, et bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid ; quod enim secundum quid est ens (ut in potentia) est non ens simpliciter, id est, actu ; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel e converso ; et similiter, quod est unum simpliciter, est multa secundum quid, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est totum ; — *quoddam* homogeneum, quod componitur ex similibus partibus ; — *quoddam* vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. — In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua ; et talis est constitutio continui ex suis partibus. — In quolibet autem toto heterogeneo quælibet pars caret forma totius ; nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus ; non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundum hoc quod habent de entitate ; sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quædam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum, quod multum accipitur *dupliciter*, — *uno modo* absolute, et sic opponitur uni ; — *alio modo* secundum quod importat excessum quemdam, et sic opponitur pauco ; unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad quartum dicendum, quod unum opponitur privative multis, in quantum in ratione multorum est quod sint divisa.

Unde oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita ; unde definimus punctum, *cujus pars non est*, vel *principium lineæ*. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum ; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis ; ita quod primo cadit in intellectum ens ; secundo quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem ; tertio unum ; quarto multitudinem.

ARTICULUS III

Utrum Deus sit unus.

Infra, quæst. 103, art. 3 ; et 1 Sent., dist. 2, art. 1 ; et 2 Sent. dist. 21, quæst. 1, art. 1 ; et 1 Cont., cap. 42 ; et Pot. quæst. 3, art. 6 ; et Opusc. 2, cap. 15 ; et 12 Metaph. fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim 1 ad Cor. 8, 5 : *Siquidem sunt dii multi, et domini multi.*

2. Præterea, unum quod est principium numeri,

ART. 3. — Unum definivimus : Quod est indivisum in se, et divisum ab omni alio. Indivisum in se, consideratur in quæst.de simplicitate Dei. — In hoc articulo, non est quæstio de unitate positiva et specifica, sed de unitate numerica et exclusiva. Quæritur scilicet utrum Deus sit solus et unicus Deus, ita ut præter ipsum nullus sit alius Deus (Billuart). — Unitatem Deitatis negaverunt omnes idololatræ seu polytheistæ ; inter Christianos autem plures hæretici, ii præsertim qui duo principia admittebant, unum bonum et alterum malum : tales fuerunt Gnostici, Marcionitæ, Valentiniani, sæculo 2° ; et tertio sæculo Manichæi ; et tandem 13° sæculo Albigenses. Bayle etiam dualismum sophismatibus roborare conatus est. Tandem hanc veritatem fidei christianæ implicite negant Pantheistæ qui ponunt naturam divinam emanationibus quibuscumque communicari. Doctrinam de origine mali S. Doct. ad plenum evolvit inf., q. 49.

S. Script. Deuter. 6, 4 ; ibid. 4, 35 ; ibid. 32, 39 ; Malach. 2, 10 ; Ps. 17, 32 ; ibid. 85, 16 ; Is. 44, 6 ; Marc. 10, 18 et 12, 32 ; Joan. 17, 3 ; ibid. 17, 11 ; 1 Corint. 8, 4 ; Ephes. 4, 4 ; Rom. 3, 30 ; I Tim. 2, 5 ; Jacob. 2, 19 et 4, 12.

Definitio fidei : Symbol. Nicæn. et Athanas. — Item Concil. Lateran. IV. cap. Firmiter : Firmiter credimus quod unus solus est verus Deus... unum universorum principium. — *Vatican. sess. 3. cap. 1 :* Sancta Ecclesia credit et confitetur unum esse

non potest prædicari de Deo cum nulla quantitas de Deo prædicetur; similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum, quod Deus sit unus.

— Sed contra est quod dicitur Deuteron. 6, 4: *Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est.*

RESPONDEO dicendum quod **Deum esse unum, ex tribus demonstratur.** — *Primo* quidem ex ejus simplicitate. — Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo multis communicari potest; sed id, unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 3. Secundum igitur idem, est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundo vero ex infinitate ejus perfectionis. — Ostensum est enim supra, qu. 4, art. 2, quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus (1). Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio ab unitate mundi. — Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur dii multi secundum errorem quorumdam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibid. Apostolus: *Nobis autem unus Deus*, etc.

Ad secundum dicendum, quod unum, secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his quæ habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo prædicari, sicut quod est incorporeus, vel infinitus; et similiter de Deo dicitur, quod sit unus.

ARTICULUS IV

Utrum Deus sit maxime unus.

Inf., quæst. 18, art. 3, corp.; et quæst. 39, art. 3, corp; et de causis 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quæ sunt unum.

2. Præterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia, cujusmodi est punctum et unitas. Sed in tantum dicitur aliquid magis unum, in quantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctum.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum. Ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in 4 Metaph., text. 3. Ergo omne ens est maxime unum; Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

— Sed contra est quod dicit Bernardus, lib. 5 de Consid., cap. 8, in fin., quod *inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ Trinitatis.*

RESPONDEO dicendum quod cum unum sit ens indivisum, **ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens, — et maxime indivisum. — Utrumque autem competit Deo.** — Est enim maxime ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. — Est autem maxime indivisum, in quantum neque dividitur actu, neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex,

---

Deum verum... — *et ibidem can. 1:* Si quis unum verum Deum et Dominum negaverit, anath. sit.

Cfr. Picus Mirand. *De Ente et uno;* S. Thom. cont. Gent. l. 1. c. 42; Halens. q. 14; Seppe *Vie de J.-C.*, cfr, Préface par Gœrres; Causas idololatriæ exponit infra S. Doct. 2. 2. q. 94, a. 4.

(1) Al.: *Et sic ille in quo esset privatio non esset simpliciter perfectus. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset.* MSS. Camer. et Alcan.: *Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus; si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset.*

ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

Ad primum ergo dicendum, quod licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod ejus oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum, vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis vel minus, vel maxime unum.

Ad secundum dicendum, quod punctum et unitas quæ est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subjectum non est maxime unum propter diversitatem accidentis et subjecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum, quod licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cujuslibet ad causandam unitatem ; quia substantia quorumdam est ex multis composita, quorumdam vero non.

QUÆSTIO XII

Quomodo Deus a nobis cognoscatur. — *In tredecim articulos divisa.*

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum se ipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, id est, quomodo cognoscatur a creaturis, et circa hoc quæruntur tre decim : 1° utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei ; 2° utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam ; 3° utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri ; 4° utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam ; 5° utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato ; 6° utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat ; 7° utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam ; 8° utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat ; 9° utrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat ; 10° utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt ; 11° utrum in statu hujus vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre ; 12° utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere ; 13° utrum supra cognitionem naturalis rationis sit in præsenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

Articulus primus

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre ; Chrysostomus enim super Joan. hom. 14, aliquantul. a princ., exponens illud quod dicitur Joan. 1 : *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit : *Ipsum quod est Deus, non solum Prophetæ, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est ?* Dionysius etiam in cap. 1 de div. Nom., a med. illius lect. 3, loquens de Deo dicit : *Neque sensus est ejus,*

Quæst. 12. — Multipliciter Deus potest a nobis cognosci : 1° Abstractive per effectus ; juxta illud Apost. ad Rom. 1 : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur ». — 2° Supernaturaliter sed obscure per fidem. — 3° Supernaturaliter clare et intuitive ut est in se, quomodo beati in cœlo eum vident. De cognitione per fidem, agitur in 2ª 2ᵃᵉ. De cognitione naturali agitur in dnobus ultim. artic. huj. quæst. In cæteris undecim art., de cognitione Dei per visionem intuitivam.

Cfr pro hac quæst. 12 : S. Chrysost. *Hom. de invisib. Dei natura et orat. contra Anomæos ;* S. August. *de videndo Deo epistola ;* s. Gregor. Nyssen. *contra Eunomium ;* s. Thoms *cont. Gent.* l. 3. c. 51 ; Lessius *de summo bono* ; Suarez, *Metaph.* disp. 30 ; Schnutzen, *Visio beatifica ;* Ruiz *de Scientia Dei ;* Franzelin, *de Deo ;* Gazzaniga, *de Deo,* dissert. 2 ; Ripalda, *contra Baianos ;* Kleutgen, *Theol.* 2, sect. 6.

Art. 1. — Visionis beatæ possibilitatem negarunt præcipue Palamitæ sæculo XIV, contendentes naturam divinam, prout est in se non posse etiam supernaturaliter videri ab intellectu creato, admittentes quamdam lucem increatam a Deo manantem, oculis corporalibus visibilem, qualem, aiebant, viderant apostoli in monte Thabor, et ea sanctos in cœlo frui et beari. Hoc deliramentum græci in pseudosynodis suis acceptaverunt (Billuart).

S. Script. — Matth. 5, 8 et 18, 10 et 23, 30 ; Joan. 14, 20 et 17, 22 ; 1. Joan. 3, 2 ; 1 Corint. 12, et 13, 8.

Definitiones fidei : Constitut. Benedicti XII : Benedictus Deus 1336, *quam postea idem Pontifex Armenis subscribendam jussit anno 1341 :* Auctoritate apostolica definimus quod omnes beati etiam ante resumptionem suorum corporum sunt et erunt in cœlo... viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione, eorum animæ, qui jam decesserunt, sunt vere beatæ, et habent vitam et requiem æternam, et etiam illorum qui postea decedent, cum eamdem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante judicium generale.... quodque postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercissione seu evacuatione prædictæ visionis et fruitionis continuata extitit et continuabitur usque ad finale judicium et ex tunc usque in sempiternum.

Item Concil. Florent. (1438) in Decreto unionis Græcorum, in Bulla Eugenii IV : « Lætentur cœli » : Illorum animas qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt ; illas etiam quæ post contractam peccati maculam... sunt purgatæ, in cœlum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. — *Eadem verba reperiuntur in fidei professione græcis præscripta constitutione Gregorii XIII :* Sanctissimus Dominus noster, *et Benedicti XIV :* Nuper ad nos.

In resp. ad 3ᵐ. — S. Chrysostomus hic loquitur contra Anomœos qui dicebant se Deum videre sicut seipsum Deus videt. Cæteri Patres, ait Sylvius, quibus error circa realitatem visionis essentiæ divinæ attribuitur, partim juxta jam dictam Chrysost. mentem sunt intelligeudi, partim loquuntur de visione Dei corporali, partim de ea quæ naturaliter habetur, ut ex eorum scriptis liquet (Sylv. ad hunc artic.).

neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.

2. Præterea, omne infinitum, in quantum hujusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est quæst. 7, art. 1 ; ergo secundum se est ignotus.

3. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius, cap. 1 et 2 de div. Nom. Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum ; quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 2. *Videbimus eum sicuti est.*

RESPONDEO dicendum, quod cum unumquodque sit cognoscibile, secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiæ, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. — Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum ; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis.

Hoc igitur attendentes quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo ; quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi ; in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. — Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum ; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.

Unde **simpliciter concedendum est, quod Beati, Dei essentiam videant.**

Ad primum ergo dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de divisione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius, cap. cit. in arg., immediate ante verba proposita dicens : *Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis. et neque sensus ejus est*, etc. Et Chrysostomus, eadem hom. 14, parum ante med., parum post verba prædicta subdit : *Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio.*

Ad secundum dicendum, quod infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se ; quia omnis cognitio est per formam ; sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet, quæst. 7, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci ; sed quod omnem cognitionem excedat ; quod est ipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum, quod proportio dicitur *dupliciter*. — *Uno modo* certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, et æquale sunt species proportionis. — *Alio modo* quælibet habitudo unius ad alterum, proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum ; et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

ARTICULUS II

Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

4 Sent., dist. 49, quæst. 2, art. 1 ; et Ver. quæst. 8, art. 1 ; et 3 Cont., cap. 49 ; et Opusc. 2, cap. 105 ; Quodl. 7. art. 1 et 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicit enim 1 Joan. 3, 2. *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

2. Præterea, Augustinus dicit, 9 de Trinitate, cap. 11, in princ. : *Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.*

3. Præterea, intellectus in actu est intelligibile in actu ; sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est, nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 15 de Trinitate, cap. 9, parum a med., quod cum Apostolus dicit : « *Videmus nunc per speculum, et in ænig-*

ART. 2. — Cum B. Thomas Fr. Romanum divina voluntate post obitum ipsi apparentem rogaret : Videsne Deum sine medio ? responsum accepit : Sicut audivimus, sic videmus in civitate Domini virtutum.

Notandum est cum Sylv. quod visio Dei est *actio vitalis* procedens ab intellectu per lumen gloriæ illustrato, quæ terminatur ad ipsam Dei substantiam secundum quod in se est visa.

mate »; speculi, et ænigmatis nomine, quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum. Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

RESPONDEO dicendum quod ad visionem tam sensibilem, quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res quæ esset principium visivæ virtutis, et quæ esset res visa, oporteret videntem, ab illa re, et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ, vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte rei visæ, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. — Primo quidem quia, sicut dicit Dionysius, cap. 1 de divin. Nominibus, non multum procul a princ., *Per similitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo superiora possunt cognosci;* sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. — Secundo quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est. quæst. 3, art. 4, quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. — Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari, vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum.

Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur in psal. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet ut in se est.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in via.

Ad tertium dicendum quod divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

ARTICULUS III

Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus.

2-2, quæst. 175, art. 4; et 4. Sent. dist. 49, quæst. 2, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Job. 19, 26: *In carne mea videbo Deum*, etc.; et 42, 5: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.*

2. Præterea, Augustinus dicit ult. de Civitate Dei, cap. 29, circa med.: *Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum* (scilicet glorificatorum), *non ut acutius videant, quam quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilæ (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora), sed ut videant et incorporalia.* Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria. Dicitur enim Isa. 6, 1: *Vidi Dominum sedentem super solium*, etc. Sed visio imaginaria a sensu originem habet; phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in 3 de Anima, cap. 3, text. 160. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

— Sed contra est: quod dicit Augustinus in libro de videndo Deum ad Paulin., epist. 47, cap. 9: *Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est, vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur.*

RESPONDEO dicendum quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque

---

ART. 3. — 1 Tim. 6. 15 et 1. 17; Joan. 1, 18; Coloss. 1, 5.

Hujus artic. doctrina licet non conciliis aperte sit definita certissima tamen est, nam ex ejus opposito sequitur error fidei repugnans, scilicet Deum esse corporeum.

alio sensu, aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur, art. seq. et qu. 78. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 1. Unde nec sensu, nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum*, non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Similiter quod dicitur: *Nunc oculus meus videt te*, intelligitur de oculo mentis; sicut Ephes. 1, 17, dicit Apostolus: *Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri.*

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod ibidem præmittitur: *Longe itaque potentiæ alterius erunt* (scilicet oculi glorificati), *si per eos videbitur incorporea illa natura;* sed postmodum hoc determinat dicens: *Valde credibile est, sic nos visuros mundana tunc corpora cœli novi, et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus.* Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis illis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus, et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad tertium dicendum, quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis; prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

Articulus IV

Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

4 Sent., dist. 49, quæst. 2, art. 6; et Ver. quæst. 8, art. 3; et 3 Cont., cap. 50.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius, cap. 4 de divin. Nom., parum ante med.: *Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei.* Sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cum igitur Angelus per sua naturalia intelligat se ipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus Angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab Angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit; quod est erroneum, ut ex supradictis patet, art. 1 hujus quæst.; videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

— Sed contra est quod dicitur Roman. 6, 23; *Gratia Dei vita æterna.* Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentiæ, secundum illud Joan. 17, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*, etc. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis creatus intellectus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. — Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia

---

Art. 4. Hæc doctrina est de fide, ut patet per definitionem Ecclesiæ. — In titulo, *per sua naturalia*, denotat causam sufficientem. — Non quæritur hic an aliquis per solas naturæ vires possit mereri visionem Dei per essentiam (de quo infra 1. 2. q. 109. art. 5, et q. 114 art. 2). Sed an operatio illa possit ab intellectu creato exerceri solis naturæ viribus absque dono suæ naturæ divinitus addito (Sylv.). — Sæculo IV. hæretici Eunomiani jactitabant se absque ullo supernaturali auxilio Deum perfecte videre et comprehendere. Quos secuti sunt postea sæc. XIV. Beguardi et Beguini, in Concil. Vienn. damnati sub Clem. V, 1311 (vid. art. seq., et *Nat. Alex. Hist. sæc. XIV. c. 8).* Hisce vero posterioribus temporibus, Ontologistæ non satis recte locuti sunt circa naturalem intuitum divinæ veritatis.

S. Script. — Joan. 1, 18 et 6, 46, et 3, 4, et 17, 5; Matth. 11, 27; Rom. 1, 8; 1 Corint. 2, 9; 1 Tim. 6, 16; Ps. 17, 12; Apoc. 21, 23; Is. 60, 19 et 45, 15.

Definit. Eccles. — Concil. Vatic. Sess. 3. Can. 2. 3. Si quis dixerit... hominem ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere, anat. sit.

individuali; et hujusmodi sunt omnia corporalia. — Quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas Angelos dicimus. — Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum esse subsistens. Ea igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet *duas* virtutes cognoscitivas, — *unam*, quæ est actus alicujus corporei organi; et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia. — *Alia* vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. — Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. — Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibile ab ipso.

Ad primum ergo dicendum quod iste modus cognoscendi Deum est Angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso Angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est, art. 2 hujus quæst. Unde non sequitur quod Angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum quod intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quælibet creatura invenitur deficiens Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quæ invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut hanc; sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est ejus esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam, et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

Articulus v

Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat.

3 Cont., cap. 51, 52 et 55; et Opusc. 2, cap. 105; et 3, Sent., dist. 14, art. 1, quæst. 2, ad 1; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 2, art. 7; et Verit. quæst. 8, art. 3, ad. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Præterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Præterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ; et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum; quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

— Sed contra est quod dicitur in psalm. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.*

Respondeo dicendum quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra

---

Art. 5. — Ex artic. patet lumen gloriæ esse qualitatem supernaturalem, intellectui a Deo infusam, eique per modum habitus inhærentem, et confortantem ipsum ad videndum Deum. Ideo falluntur qui per lumen gloriæ intelligunt vel lumen increatum, vel auxilium actuale, vel ipsam visionem.

S. Script. — 1 Joan. 3, 2; Apoc. 21, 23; Is. 60, 19.

Definit. fidei: Clem. V. in Concil. Vienn. 1311. 1312, damnavit quasdam Beguardorum et Beguinorum propositiones, quarum 5ª sic habetur: Quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, et anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante, ad Deum videndum et eo beate fruendum.

suam naturam; sicut si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde **oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem.** Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est art. præc., oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. 21, 23, quod *claritas Dei illuminabit eam,* scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes, secundum illud 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

Ad primum ergo dicendum quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se inintelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

Ad secundum dicendum quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est medium in quo Deus videatur, sed quo videtur; et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ; quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est in corp. art.

Articulus VI

Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

4 Sent., dist. 49, quæst. 2, art. 4; 3 Cont., cap. 56.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat. Dicitur enim 1 Joan. 3, 2: *Videbimus eum sicuti est.* Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus; non ergo perfectius et minus perfecte.

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. 83 Quæst., quæst. 32, quod *unam rem non potest unus alio plus intelligere.* Sed omnes videntes Deum per essentiam intelligunt Dei essentiam; intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est, art. 3 hujus quæst. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. Præterea, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest, — vel ex parte objecti visibilis, — vel ex parte potentiæ visivæ videntis. — Ex parte autem objecti, per hoc quod objectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem, quod in proposito locum non habet; Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam præsens est intellectui essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo quod, si unus alio perfectius eum videat, hoc sit secundum differentiam potentiæ intellectivæ, et ita sequitur quod cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat; quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine æqualitas Angelorum.

— Sed contra est quod vita æterna in visione Dei consistit, secundum illud Joann. 17, 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum,* etc. Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales: cujus contrarium dicit Apostolus, 1 Cor. 15, 4: *Stella differt a stella in claritate.*

Respondeo dicendum quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem ut ostensum est art. 2 hujus quæst., sed hoc erit per hoc quod intellectus unius habebit majorem virtutem, seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet art. præc.

Unde **intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectius Deum videbit. — Plus autem participabit de lumine gloriæ qui plus habet de charitate;** quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

Art. 6. — Quam veritatem etiam propugnavit S. Hieron. contra Jovinianum, dicentem cum Stoicis hominum merita et peccata, ita et præmia et supplicia esse æqualia. — Lutherus etiam affirmans hominem justificari per solam justitiam Christi, non vero per propriam, consequenter dicebat omnes homines esse æqualiter beatos.

S. Script. Joan. 14, 2; Rom. 2, 6; 1. Corint. 15, 41; Mat. 16. 27.

Definit. fidei. In Concil. Florent. Decret. unionis: Animas sanctorum in cœlum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, pro meritorum tamen diversitate, alium alio perfectius. — *Iisdem verbis usi sunt Gregor. XIII et Benedict. XIV in professione fidei pro Græcis et Orientalibus.* — *Trident. sess. 6. can. 32:* Si quis dixerit justificatum... non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam... atque etiam gloriæ augmentum, anath. sit.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur: *Videbimus eum sicuti est*, hoc adverbium *sicuti* determinat modum visionis ex parte rei visæ, ut sit sensus: Videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis; ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio *ad secundum*. Cum enim dicitur, quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem, si referatur ad modum rei intellectæ, quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit; non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

Ad tertium dicendum quod diversitas videndi non erit ex parte objecti, quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia; nec ex diversa participatione objecti per differentes similitudines; sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est art. præc.

Articulus VII

Utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.

2 Sent., dist. 19, art. 2, ad 3; et 3 Cont. cap. 53; et Ver. quæst. 8, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus, Phil. 3, 12: *Sequor autem, si quo modo comprehendam*. Non autem frustra sequebatur; dicit enim ipse, 1 Corinth. 9, 26; *Sic curro non quasi in incertum*. Ergo ipse comprehendit, et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens ibid.: *Sic currite, ut comprehendatis*.

2. Præterea, ut dicit Augustinus, in lib. de videndo Deum, ad Paulin., epist. 112, cap. 9, in princ.: *Illud comprehenditur quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem*. Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem, cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter; contra: *Totaliter* vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ, quia videt eum sicuti est, ut dictum est art. præced. ad 1; similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit; ergo eum comprehendet.

— Sed contra est quod dicitur Jerem. 32, 18: *Fortissime, magne et potens, Dominus exercituum nomen tibi. Magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu*. Ergo comprehendi non potest.

Respondeo dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato; attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo, ut dicit Augustinus, serm. 38 de Verb. Domini, cap. 3, circ. med.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur: perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur; puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud; si vero aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter per hoc quod a sapientibus, vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibile est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est; quod sic patet: Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est, quæst. 7, art. 2, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. **Cum igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.**

Ad primum ergo dicendum quod *comprehensio* dicitur *dupliciter*: — *uno modo* stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente, et sic nullo modo Deus comprehenditur nec intel-

---

Art. 7. — Cognoscere rem comprehensive, est cognoscere eam omni modo quo cognosci potest; ita ut nihil amplius de re ipsa cognosci potest nec absolutum, nec comparatum (Durandus in 5. dist. 35. q. 1. n. 10). — Anomæi in tantam dementiam venerunt, ut non erubuerint dicere se Deum omnino comprehendere. Contra quos insurrexerunt SS. Patres, et præcipue S. Chrysostomus.

S. Script. — Job. 11, 7; et 36, 22 etc; Eccli. 13, 30, et 40; Jerem. 32, 18; Rom, 11, 33; 1 Timot. 6, 16; Ps. 145, 7; Eph. 3, 20: 1 Cor. 2, 10.

Definitiones Eccles. — *Concil. Later. IV sub Innoc. III anno 1214*: Firmiter credimus... Quod unus solus est verus Deus... incomprehensibilis. — *Et idem, cap.* Damnamus: Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo quod una quædam res est incomprehensibilis. *Lombardus autem tenet Deum esse omnino et absolute incomprehensibilem.* — *Concil. Basileense anno 1435, sess. 22. antequam dissolveretur ab Eugenio IV, damnavit hanc propositionem Augustini Favaroni de Roma*: Anima Christi videt Deum tam clare et intense, quantum clare et intense Deus videt seipsum. *Quam censuram, Nicol. IV. approbavit.* — *Concil. Vatic. sess. 3. cap. 1*: Sancta Ecclesia credit.., unum esse Deum... incomprehensibilem.

lectu, nec aliquo alio ; quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est ; et sic de comprehensione nunc quæritur. — *Alio modo* comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur : qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. 3, 4 : *Tenui eum, nec dimittam*, et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione ; et hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei, et fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quæ habemus fruimur, vel quia non delectamur in eis, vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant, et quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo ; quia et vident ipsum, et videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre, et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implentes.

Ad secundum dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur ; sed quia non ita perfecte videtur sicut visibilis est ; sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio ; sed tota non ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus, loc. cit. in argum., definiendo comprehensionem, dicit quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici, vel circumscribi possunt ; tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

Ad tertium dicendum quod *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quod totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est ; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat ; sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

Articulus VIII

Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.

4 Sent., dist. 49, quæst. 2, art. 5 ; et Verit. quæst. 2, art. 4 et 20, art. 4 et 5 ; et 3 Cont. cab. 54 et 57.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius, in 4 Dial., cap. 33, in fin., et lib. 2 Mor., cap. 2 : *Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident ?* Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcumque fiunt, vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo ; ipse enim omnia in se ipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quæ sunt, et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur 3 de Anima, cap. 4, text. 7. Sed omnia quæ Deus facit, vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus facit, vel facere potest.

4. Præterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium ; et ita videndo Deum non erit beata ; quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

— Sed contra est quod Angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. *Inferiores* enim *Angeli purgantur a superioribus a nescientia*, ut dicit Dionysius, cap. 7 cœlest. Hierar., a med. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia, et cogitationes cordium ; hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

Respondeo dicendum quod intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsa omnia quæ facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit ; quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille

---

Art. 8. — Conclusiones ex Sylvio depromptæ : 1° Omnes Beati vident omnes perfectiones essentiales, omniaque attributa formalia seu intrinseca quæ sunt in Deo. Etenim vident Deum sicuti est. — 2° Beati vident in Deo omnia mysteria quæ hic per fidem crediderunt. Nam visio est præmium fidei. — 3° Beati vident Sanctos et Angelos qui secum sunt in Patria. — 4° Beati non vident omnia quæ Deus facit aut facere potest ; ut patet ex ignorantia diei judicii (Mat. 24), et etiam ex Angelis Persarum et Judæorum (Daniel 10). — 5° Quilibet Beatus videt in Deo totam mundi machinam, ejus compositionem et ordinem, et generaliter omnia quæ pertinent ad perfectionem universi (Ita S. Doct. hic ad 4). — 6° Quantum ad singularia quæ apud nos geruntur, Beati neque nulla cognoscunt, neque omnia ; sed ea tantum quæ ad naturam specificam intelligendam requiruntur, et quæ ad uniuscujusque Beati statum pertinent ; v. g. Pontifex, quæ pertinent ad Ecclesiam, rex ad regnum, pater ad familiam, etc., etc. ; item vident preces ad se directas.

igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est art. præc. **Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia quæ Deus facit, vel potest facere; hoc enim esset comprehendere ejus virtutem; — sed horum, quæ Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.**

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat; non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfecte comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum quod videns speculum non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum quod licet majus sit videre Deum quam omnia alia, tamen majus est videre sic ipsum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora, vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est in corp. art. quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum, vel minus perfectum.

Ad quartum dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectus: et hæc sunt species et genera rerum, et rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata, et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati; nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit, nec iterum cognoscere illa quæ nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons, et principium totius esse, et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus 5 Confes., cap. 4, in princ.: *Infelix homo, qui scit omnia illa* (scilicet creaturas), *te tamen nescit! beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*

Articulus IX

Utrum ea quæ videntur in Deo a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur.

2-2, quæst. 175, art. 4; et 3 Sent., dist. 14, art. 1, quæst. 3 corp.; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 2, art. 1 corp., et ad 3; et Ver. quæst. 8, art. 5, et quæst. 10, art. 11 corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ videntur in Deo a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et visus in actu visibile in actu, in quantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod eorum similitudinibus informetur.

2. Præterea, ea quæ prius videmus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litt., cap. 3 et 28, postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat; unde ipse dicit, quod *audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui*, 2 Cor. 12, 4. Ergo oportet dicere quod aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserint; et eadem ratione, quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines, vel species habebat.

— Sed contra est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quæ in speculo apparent.

Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam, nec ea quæ in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

Respondeo dicendum quod **videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam.** Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo ejus est in cognoscente; sed hoc contingit *dupliciter*. Cum enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva *dupliciter* assimilari potest alicui cognoscibili. — *Uno modo* secundum se, quando directe ejus similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. — *Alio modo* secundum quod informatur specie alicujus quod est ei simile; et tunc non dicitur res cognosci in se ipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in se ipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in se ipsis, seu in propriis naturis; sed cognoscere eas, prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem, per quam et Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, in quantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad secundum dicendum quod aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt, sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei; et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiæ, format rationem speciei; et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius, videns Deum, ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentia divina videntur, quæ remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

Articulus X

Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia quæ in ipso vident.

De his etiam contra Gent. lib. 3, cap. 59.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quæ in ipso vident. Quia secundum Philosophum, 2. Top., c. 4, in princ., *contingit multa scire, intelligere vero unum.* Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur; intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litteram, cap. 22 et 23, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus,* hoc est, per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum successive intelligunt, et afficiuntur; tempus enim successionem importat.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 15 de Trinitate, cap. 16, circa fin.: *Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes, atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

Respondeo dicendum quod **ea quæ videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur.** Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus. Diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur; sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem, art. præc. quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successive videntur.

Ad primum ergo dicendum quod sic unum tantum intelligimus, in quantum una specie intelligimus; sed multa una specie intellecta simul intelliguntur; sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

Ad secundum dicendum quod Angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt; et sic moventur secundum intelligentiam per tempus, sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

Articulus XI

Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam.

1-2, quæst. 5, art. 3, corp.; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 2, art. 7; et Ver. quæst. 10, art. 11; et Quodl. 1, quæst. 1, art. 1; et 3 Cont., cap. 45.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob, Genes. 32, 30: *Vidi Deum facie ad faciem.* Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur 1 Corinth. 13, 12: *Videmus nunc per speculum, et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Præterea, Numer. 12, 8, dicit Dominus de Moyse: *Ore ad os loquor ei.* Sed qui ore od os loquitur Deo, palam, et non per ænigmata, et figuras, videt Deum; sed hoc videre, est videre Deum per essentiam. Ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis judicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus; dicit enim Augustinus, 12 Confess., cap. 25,

---

Art. 11.— In corp. art. S. Doct. dicit *ab homine puro,* propter Christum, quia etiam in hac mortali vita degens, Deum clare vidit; nam fuit simul viator et comprehensor. — An Moyses et Paulus in hac vita existentes viderunt divinam essentiam? Inter SS. Patres controvertitur. Partem affirmativam tenent S. Augustinus, S. Ambrosius, S. Basilius et Præceptor noster Angelicus. Partem negativam autem tenent S. Dionysius, S. Irenæus, S. Nazianzen. S. Leo, S. Gregorius, S. Cyril. Alex. S. Hilarius, S. Beda. — Hic artic. est contra Ontologistas, de quibus jam supra diximus, quæst. 2. art. 1, pag. 23.

S. Script. — Exod. 33, 30; Joan. 1, 18; 2. Corint. 5. 6.

Definitiones fidei. — *S. Evaristus Papa, ad Episcopos Africæ:* Eam lucem inaccessibilem quam Pater et Filius inhabitant, nullus in hoc mortali corpore constitutus potest aliquatenus contueri. — *Concil. Vien. sub Clem. V. in damnat. error. Beguard. et Beguinar.*: 4. Quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in præsenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata. *Hæc propositio damnatur.*

circa med. : *Si ambo videmus verum esse quod dicis ; et ambo videmus verum esse quod dico ; ubi, quæso, illud videmus ? nec ego in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Idem etiam in lib. de vera Religione, cap. 31 per totum, dicit quod *secundum veritatem divinam de omnibus judicamus ;* et 12 de Trinit. cap. 2, vers. fin., dicit quod rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas ; quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundum Augustinum, 12 super Genes. ad litteram, cap. 25 et præc., visione intellectuali videntur ea quæ sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 33, 20 : *Non videbit me homo, et vivet ;* Glossa ord. : *Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest.*

RESPONDEO dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali ; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materia, vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra, art. 2 et 9 hujus quæst., quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est quod anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis, magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest quamdiu in hac mortali vita vivitur.

Ad primum ergo dicendum quod secundum Dionysium, cap. 4 cœlest. Hierar., circa med., sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, in quantum formatæ sunt aliquæ figuræ vel sensibiles vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob : *Vidi Deum facie ad faciem,* referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram, in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam prophetiæ eminentiam pertinet ut videatur loquens Deus, licet imaginaria visione, ut infra patebit, 2-2, quæst. 174, cum de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem comtemplationis supra communem statum.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam supernaturaliter, et præter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit ; ut dicit Augustinus 12 super Genes. ad litteram, cap. 26, 27 et 28, et in libro de videndo Deum, cap. 13 præcipue, de Moyse, qui fuit magister Judæorum, et de Paulo qui fuit magister gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu ejus agemus, 2-2, quæst. 175, art 3 præcipue.

Ad tertium dicendum quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus ; nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis ; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicit Augustinus, 1 Soliloquiorum, cap. 8 in princ. : *Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur,* videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur substantia solis ; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum quod visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra ; sed per præsentiam, essentiam et potentiam.

ARTICULUS XII

Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.

1 Sent., dist. 3, quæst. 1, art. 1 ; et 4 Cont., cap. 1 ; et Boetius de Trinitate, quæst. 1, art. 2.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boetius in lib. de Consolat. inter med. et fin. prosæ 4, quod *ratio non capit simplicem formam.* Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 7.

ART. 12. — In titulo, *cognoscere* non dicit *videre,* ut superius ; sed *cognoscere,* id est *intelligere,* quomodocumque id contingat per rationem naturalem id est naturali lumine acquisibilem (Cajetanus). — Recolenda sunt quæ jam diximus circa Traditionalistas q. 2, pag. 24, art. 2, quorum doctrina hic iterum configitur.

Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in 3 de Anima, text. 30; habetur etiam de Mem. et Remin. cap. 1. Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis; dicit enim Augustinus 1 de Trinitate, cap. 2, parum a princ., quod *humanæ mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur*. Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 1, 19 : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*, id est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat; quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde **ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri.** — Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia causata.

Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; — et differentiam creaturarum ab ipso quod scilicet ipsa non est aliquid eorum quæ ab eo causantur; — et quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est; potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est.

Ad secundum dicendum quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis; sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis; unde dicit Augustinus, in lib. 1 Retractationum, cap. 4, retractans quod dixerat lib. 1 Solil., cap. 1. : *Non approbo quod in oratione dixi : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera*, scilicet per rationem naturalem.

Articulus XIII

Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea quæ habetur per rationem naturalem.

Qu. 32, art. 1; et 1 Sent., dist. 3, quæst. 1, art. 4; et Ver. quæst. 10, Inf. art. ult.; et Boet. de Trin., qu. 1, art. 4.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quam ea quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius, lib. 1, de mystica Theologia, cap. 1, in fine, quod ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto. Quod etiam de Moyse dicit; qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed conjungi Deo, ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus quam per rationem naturalem.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, similiter etiam nec secundum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionysius cap. 1 cœl. Hierarchiæ, circ., med., quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum quam per rationem naturalem.

3. Præterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio; dicit enim Gregorius in homil. 26 in Evang., a med. illius, quod ea *quæ non videntur, fidem habent, et non agnitionem*. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

— Sed contra est quod dicit Apostolus 1 Cor. 2, 10 : *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum*, illa scilicet *quæ nemo principum hujus seculi novit*, id est, philosophorum, ut exponit Glossa (Hier. in illum loc.).

Respondeo dicendum quod **per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis quam per rationem naturalem.** Quod sic patet : cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet — phantasmata ex sensibilibus accepta, — et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus.

Et quantum ad utrumque juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. — Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; — et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia

---

Art. 13. — Hic. artic. est contra rationalistas, extollentes rationem supra fidem, quorum præcursor fuerat Raymundus Lullus hispanus (1236-1315) contra quem, auctoritate Alexandri IV, Episc. Tarracon. processit. Ejus errores damnati a Gregor. XI, reperiuntur supra q. 1. art. 5. pag. 16, cum recentior. definitionib. SS. Pont. et Concil. contra rationalistas. — Vide etiam : 1 Corint. 2 ; Rom. 8, 26.

res divinas quam ea quæ naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus ; et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum ; sicut in Baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ, et vox Patris audita est : *Hic est Filius meus dilectus*. Matth. 3, 17.

Ad primum ergo dicendum quod licet per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur ; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

Ad secundum dicendum quod ex phantasmatibus vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit ; et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Ad tertium dicendum quod fides cognitio quædam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione ejus cui creditur. Et sic in quantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quæ est in scientia ; nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

QUÆSTIO XIII

De nominibus Dei. — *In duodecim articulos divisa.*

Consideratis his quæ ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum. Unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quæruntur duodecim : 1° utrum Deus sit nominabilis a nobis ; 2° utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter ; 3° utrum aliqua nomina dicta de Deo proprie dicantur de ipso, an omnia attribuantur ei metaphorice ; 4° utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma ; 5° Utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce vel æquivoce ; 6° supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis ; 7° utrum aliqua nomina dicantur de Deo, ex tempore ; 8° utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis ; 9° utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile ; 10° utrum accipiatur univoce vel æquivoce secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem ; 11° utrum hoc nomen, *qui est*, sit maxime proprium nomen Dei ; 12° utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

Articulus primus

Utrum aliquod nomen Deo conveniat.

1 Sent., dist. 22, quæst. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius, cap. 1 de div. Nom., a med. ill. lect., 3, quod *neque nomen ejus est, neque opinio ;* et Proverb. 30, 4, dicitur : *Quod nomen ejus, et quod nomen Filii ejus, si nosti ?*

2. Præterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit ; neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate ; verba autem et participia significant cum tempore : pronomina autem cum demonstratione, vel relatione ; quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore, et sentiri non potest, ut demonstrari possit ; nec relative significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 15, 3 : *Quasi vir pugnator ; Omnipotens nomen ejus.*

Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, 1 Periher. cap. 1, in princ., *voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines ;* et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectus cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, art. 11, quæst. præced., quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis ; — non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quod est ; sicut hoc nomen, *homo*, exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est ; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam ; ratio enim, quam significat nomen, est definitio.

Art. 1. — Ex doctrina istius articuli, inferes cum Gonet posse Angelos et Beatos, Deo nomen imponere quod ejus essentiam ut in se est significet, non vero nomen ipsum significans adæquate et comprehensive. Inferes etiam Deum non dici *ineffabilem* eo sensu ut nullus de ipso sermo haberi nullumque nomen a creaturis imponi possit, sed quia nullum illi nomen imponi potest ipsum ulli creaturæ existenti aut possibili comprehensive significans. Conceptio perfecte repræsentans Deum est Verbum increatum, ut ait Angel. Doct. 1. Dist. 2. q. 1. art. 3.

Auctores consulendi : Franzelin, *de Deo*, sect. 3. c. 2 ; Scholz, *Handb. der Theol.* t. 1 ; Petav.

Ad primum ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus, et voce significamus.

Ad secundum dicendum quod quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus ; nomina quæ Deo tribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis ut supra dictum est, quæst. præc. art. 4. Et quia in hujusmodi creaturis ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita ; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est ; inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis ; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est ; sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei nomina abstracta ad significandam simplicitatem ejus, et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata, in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut dictum est in solut. præc. ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero, et participia consignificantia tempus, dicuntur de ipso ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum ; ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere nisi per modum temporalium rerum : et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic secundum illum modum quo nomina, et participia, et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronominibus et nominibus relativis significari potest.

Articulus II

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.

Pot., quæst. 7, art. 4 et 5 ; et 1 Sent., dist. 2, art. 2 ; et 1 Cont., cap. 51.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus, lib. 1 de Fide. orth., cap. 4 : *Oportet singula eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam, vel operationem.*

2. Præterea, dicit Dionysius, cap. 1 de div. Nom., ante med. lect. 3 : *Omnium sanctorum theologorum hymnum invenies ad beatos thearchiæ processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem.* Et est sensus quod nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Præterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

— Sed contra est quod dicit Augustinus 7 de Trinitat., cap. 1 et 7, per tot., et lib. 6, cap. 4 : *Deo, hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur.* Ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam.

Respondeo dicendum quod **de nominibus quæ de Deo dicuntur negative, — vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam ejus nullo modo significant,** sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum.

Sed de nominibus quæ absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut *bonus*, *sapiens*, et hujusmodi, *multipliciter* aliqui sunt opinati. — *Quidam* enim dixerunt quod hæc omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ ; et similiter accipiendum est in aliis ; et hoc posuit Rabbi Moyses, in lib. qui dicitur נבוכים הגבכה id est, *doctor dubiorum.* — *Alii* vero dicunt quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata, ut cum dicimus : *Deus est bonus ;* sit sensus : Deus est causa bonitatis in rebus ; et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter *tria :* — *primo* quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum ; unde si nihil aliud significatur cum dicitur : Deus est bonus, nisi Deus est causa bono-

rum ; poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. — *Secundo* quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso ; sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. — *Tertio*, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitæ nostræ, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est quod **hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, — sed deficiunt a repræsentatione ipsius.** Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra, quæst. 3, art. 2. quod Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur ; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, quæst. 4, art. 3, cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum igitur dicitur : Deus est bonus, non est sensus : Deus est causa bonitatis, vel : Deus non est malus ; sed est sensus : Id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem ; sed potius, e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, Doctrina, lib. 1, cap. 31 : *In quantum bonus est, sumus.*

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus ideo dicit quod hæc nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturæ imperfecte eum repræsentant.

Ad secundum dicendum quod in significatione nominum aliud est quandoque *a quo* imponitur nomen ad significandum, et aliud *ad quod* significandum, nomen imponitur ; sicut hoc nomen, *lapis*, imponitur ab eo quod lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet lædens pedem, sed ad significandam quamdam speciem corporum, alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quod hujusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus Deitatis : sicut enim secundum diversos processus perfectionum creaturæ Deum repræsentant, licet imperfecte ; ita intellectus noster secundum unumquemque processum Deum cognoscit, et nominat ; sed tamen hæc nomina non imponuntur ad significandum ipsos processus, ut cum dicitur : Deus est vivens, sit sensus : Ab eo procedit vita ; sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur, vel significetur.

Ad tertium dicendum quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum ; et sic nomina a nobis imposita eam significant.

Articulus III

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie.

Pot., quæst. 7, art. 4, ad 6 ; et 1 Sent., dist. 8, quæst. 4, art. 3 ; et dist. 22, art. 1 ; et 1 Cont., cap. 30.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est artic. 1 hujus quæst. Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur : Deus est lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphorice.

2. Præterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo prædicetur. Sed omnia hujusmodi nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, verius removentur a Deo quam de eo prædicentur, ut patet per Dionysium, capit. 2 cœlestis Hierarchiæ, parum ante med., et 4 similiter. Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones ; significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia dicuntur de Deo metaphorice.

Art. 3. — Nota pro titulo, quod ly *proprie* sumi potest dupliciter : 1° ut distinguatur contra *communiter*, et sic animal non dicitur proprie de homine quia dicitur de aliis. 2° Ut distinguatur contra *metaphorice*, et sic animal dicitur proprie de homine, florere autem non. Proprie enim dici, est significatum nominis inveniri in eo de quo dicitur secundum se. Metaphorice autem est significatum nominis inveniri in eo de quo dicitur secundum suam similitudinem tantum. Hic sumitur *proprie*, ut distinguatur contra *metaphorice* (Cajetanus). — Ad verba arg. 1. « Deus est lapis... » in exemplum datur verbum S. Matth. 21. 42 : Lapidem quem reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli. Item. Act. 4, 11 ; 1. Pet. 2, 4 ; Ephes. 2, 20.

— Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. 2 de Fide, in princip. prologi : *Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem Divinitatis ostendunt, et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt veritatem ; alia vero sunt quæ translative per similitudinem de Deo dicuntur.* Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc.. Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso ; quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis ; intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis ; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet — perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi, — et modum significandi. — **Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. — Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo** ; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum quod quædam nomina significant hujusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur ; sicut lapis significat aliquid materialiter ens ; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. — Quædam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut *ens, bonum, vivens*, et hujusmodi; et talia proprie dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum quod ideo hujusmodi nomina dicit Dionysius, loco in arg. citato, negari a Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quod Deus est super omnem substantiam et vitam.

Ad tertium dicendum quod ista nomina quæ proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi ; ea vero quæ metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

Articulus IV

Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.

Pot., quæst. 7, art. 6 ; et 1 Cont., cap. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur quæ omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo omnino idem significant in Deo : quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Præterea, si dicatur quod ista nomina significant idem secundum rem sed secundum rationes diversas ; contra, ratio cui non respondet aliquid in re, est vana. Si ergo istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quod rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re, et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re, et multiplex ratione ; et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas, et ita sunt synonyma.

— Sed contra, omnia synonyma sibi invicem adjuncta nugationem adducunt, sicut si dicatur vestis, indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid hujusmodi ; cum tamen scriptum sit, Jer. 32, 19 : *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.*

Respondeo dicendum quod hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum : sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos.

Sed secundum quod dictum est art. 2 huj. qu., hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum præmissa art. 1 hujus quæst., quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas : quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo **nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.**

Art. 4. — In titulo : *synonyma*, id est idem omnino significatum habentia, ita quod idem sit dicere : Deus est sapiens, et : Deus est bonus, etc. (Cajet.).

Et sic patet solutio *ad primum ;* quia nomina synonyma dicuntur quæ significant unum secundum unam rationem , quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant, quia primum non significat rem nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est art. 1 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quod rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ ; quia omnibus respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et multiplex secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

Articulus V

Utrum ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis.

Pot., quæst. 7, art. 7 ; et Opusc. 2, cap. 27 ; et 1 Cont., cap. 32, 33 et 34.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum ; nam si hoc nomen, *canis*, æquivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus ; aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem ; quædam vero agentia æquivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum ; et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univoce prædicantur.

2. Præterea, secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in 10 Metaphys., text. 4. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis ; et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

— Sed contra, quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eamdem rationem, prædicatur de eis æquivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura : nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo ; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis ; et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivoce dicitur.

Præterea, Deus plus distat a creaturis quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis prædicari potest, sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce prædicatur, sed omnia prædicantur æquivoce.

Respondeo dicendum quod **impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce.** Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis, non secundum eamdem rationem, sed deficienter ; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter, et eodem modo ; sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, art. præc., omnes rerum perfectiones quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis ; puta, cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi ; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo : sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis prædicatur.

Sed **nec etiam pure æquivoce** ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum, 8 Phys. et 12 Met., qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Rom. 1. 20 : *Invisibilia Dei, per ea*

Art. 5. — *Univocus* terminus est qui aliquid significat quod eadem vel simili ratione congruit. Sic *homo* dicitur univoce de Petro, Paulo et de quolibet alio homine ; *animal* univoce dicitur de equo, lupo etc. — Si e contra res per nomen significata penitus diversa in diversis sit, terminus est *æquivocus*. v. g., leo dicitur æquivoce de quadrupede et de quodam signo Zodiaci. — Terminus *analogus* dicitur qui plures res significat, quæ nec eadem omnino, nec penitus diversæ sunt, sed aliqua proportione conveniunt. v. g., caput dicitur secundum analogiam de membro corporis, et de duce (Gonzalez).

quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Dicendum est igitur quod **hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est, proportionem.**

Quod quidem *dupliciter* contingit in nominibus : — *vel* quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis ; cujus hoc quidem signum est, illud vero causa ; — *vel* ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non æquivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum ut ad principium et causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis quæ analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in æquivocis ; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum ; sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum quod licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum ; agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile ; sed potest dici agens analogicum ; sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta ; quia etiam nec idem secundum genus repræsentat, ut supra dictum est, quæst. 4, art. 3.

Ad tertium dicendum quod Deus non est mensura proportionata mensuratis ; unde non oportet quod Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

— Ea vero quæ sunt in contrarium, concludunt quod non univoce hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur, non autem quod æquivoce.

Articulus VI

Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo.

1 Cont., cap. 34 : et Pot., quæst. 7, art. 5, ad 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus, cum *nomina* secundum Philosophum, lib. 1 Perih., cap. 1, *sint signa intellectuum*. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina a nobis imposita per prius conveniunt creaturis quam Deo.

2. Præterea, secundum Dionysium, in lib. de divin. Nom., cap. 1, aliquantul. ante fin. lect. 4, *Deum ex creaturis nominamus*. Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo, sicut leo, lapis, et hujusmodi. Ergo omnia nomina quæ de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius, cap. 1 de myst. Theol., parum ante med. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur ; per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quæ est causa sanitatis. Ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

— Sed contra est quod dicitur Ephes. 3, 14 : *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur ;* et eadem ratio videtur de nominibus aliis quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaphys., text. 28, necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis, vel minus ; sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana, in quantum causat sanitatem in animali ; et in definitione sani quod dicitur de urina, quæ dicitur sana, in quantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo **omnia nomina quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo,** quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in

decore, cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus quæ non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim cum dicitur : Deus est bonus, nihil aliud esset quam : Deus est causa bonitatis creaturæ ; et sic hoc nomen, *bonum*, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo.

Sed supra ostensum est, art. 2 hujus quæst., quod hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur : Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiæ vel bonitatis, sed quod hæc in eo eminentius præexistunt. Unde secundum hoc dicendum est quod **quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis**, quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; **sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis**, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de nominibus quæ metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procederet, si hujusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur, et non essentialiter, sicut sanum de medicina.

Articulus VII

Utrum nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.

Infr., quæst. 34, art. 3, ad 2, et quæst. 43, art. 2 ; et 1 Sent., dist. 14. quæst. 1, art. 1, ad 5 ; et dist. 30, art. 1, per totum, et 2, corp.; et dist. 37, quæst. 2, art. 3, c., et ad 3 ; et dist. 38, art. 4, ad 1 ; et 3 Sent., dist. 32, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius, lib. 1 de Fid., cap. 1, circa med., dicit quod hoc nomen, *Dominus*, est nomen potestatis, quæ est divina substantia. *Creator*, significat Dei actionem quæ est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum ; quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore, propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno ; ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud Jerem. 31, 3 : *In charitate perpetua dilexi te.* Ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut *Dominus*, et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno.

4. Præterea, hujusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur Dominus a relatione opposita, quæ est in creaturis ; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relative, puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter dominus, quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis quæ non sunt simul natura, unum potest esse, altero non existente ; sicut scibile existit non existente scientia, ut dicitur in Prædic., cap. 7 text. 5. Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente ; et sic hujusmodi nomina, *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 5 de Trinit., cap. 16, quod hæc relativa appellatio, *Dominus*, Deo convenit ex tempore.

Respondeo dicendum quod **quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno.**

Ad cujus evidentiam sciendum est quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturæ, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum ex hoc quod ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem.

Art. 7. — In titulo : *nomina ex tempore*, v. g. Dominus, Creator, Salvator, etc. — Unde sæpe in S. Script. de Deo dicitur : *Factus est* adjutor meus... *factus est* refugium..., et similia quæ per istius art. doctrinam recte intelliguntur.

Verumtamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, *tripliciter* se habet ad hoc quod sit res naturæ aut rationis. — *Quandoque* enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo ; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad se ipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis, ut genus, et species, et hujusmodi. — *Quædam* vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturæ, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique ; sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi ; nam quantitas est in utroque extremorum ; et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. — *Quandoque* vero relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantum : et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis ; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile ; quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res ; sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem hujusmodi ; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 20, quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referuntur ad alia, sed quia alia, referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi quantum ponitur animal ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum ; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum quod relativa *quædam* sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus et servus, pater et filius, et hujusmodi ; et hæc dicuntur relativa secundum *esse*. — *Quædam* vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia hujusmodi ; quæ dicuntur relativa secundum *dici*. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda *dupliciter* — Nam *quædam* significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus*, et hujusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, in quantum præsupponunt ipsam, sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. — *Quædam* vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem, sicut *Salvator*, *Creator*, et hujusmodi significant actionem Dei, quæ est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important vel principaliter, vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam vel directe, vel indirecte.

Ad secundum dicendum quod sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem ; ita nec *fieri* nec *factum* esse dicitur de Deo nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id : *Domine, refugium factus es nobis*, ps. 89, 1.

Ad tertium dicendum quod operatio intellectus et voluntatis est in operante : et ideo nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectus, vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno ; quæ vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator*, *Creator*, et hujusmodi.

Ad quartum dicendum quod relationes significatæ per hujusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum ; oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in creatura Deus denominetur ; tamen secundum quod comtelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo ; ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 2, quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum quod cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cum relatio subjectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus ; eo enim modo dicitur Dominus quo creatura ei subjecta est.

Ad sextum dicendum quod ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura, vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. — Si enim unum in sui intellectu claudat aliud, et e converso, tunc sunt simul natura ; sicut duplum et dimidium, et pater et filius, et similia. — Si autem

unum in sui intellectu claudat aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile ; nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile secundum modum suæ significationis præexistit scientiæ ; sed si accipitur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum ; nam scitum non est aliquid, nisi sit ejus scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, *dominus* et *servus*, sunt simul natura. Unde Deus non fuit dominus antequam haberet creaturam sibi subjectam.

Articulus VIII

Utrum hoc nomen, « Deus », sit nomen naturæ.

1 Sent., dist. 2, in Expos. lit.; et dist. 18, art. 5, ad 6 ; et dist. 32, quæst. 2, art. 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomem, *Deus*, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus in 1 lib. orth. Fidei, cap. 12, quod *Deus dicitur a θεῖν, quod est curare et fovere universa ; vel ab αἴθειν, id est, ardere ; Deus enim noster ignis consumens est : vel a θεᾶσθαι, quod est considerare omnia.* Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen, *Deus*, operationem significat, et non naturam.

2. Præterea, secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen, *Deus*, non significat naturam divinam.

— Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. de Fide, in prologo lib. 2, circ. pr. cap. 3 et ad Galat. post. med., quod *Deus* est nomen naturæ.

Respondeo dicendum quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus ; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione, vel proprietate ; sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione ejus, quia lædit pedem ; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. ; unde **hoc nomen, Deus, est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum.** Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus ; unde dicit Dionysius, 12 cap. de divin. Nominibus, circ. princ. lect. 1, quod *Deitas est quæ omnia videt providentia et bonitate perfecta.* **Ex hac autem operatione hoc nomen, « Deus », assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.**

Ad primum ergo dicendum quod omnia quæ posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen, *Deus*, ad significandum.

Ad secundum dicendum quod secundum quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum se ipsam, sciendo quid est lapis ; hoc nomen, *lapis*, ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat ; significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis ; ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph., text. 28. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiæ, et causalitatis, et negationis, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 12. Et sic hoc nomen, *Deus*, significat naturam divinam : impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus : hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

Articulus IX

Utrum hoc nomen, « Deus », sit communicabile.

Infra quæst. 39, art. 4, ad 1 ; et 1 Sent., dist. 4, quæst. 1, art. 2, ad 3 ; et dist. 21, quæst. 2, art. 1, ad 4 ; et Pot. quæst. 7, art. 3, ad 1.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc

Art. 8. — Nomen *naturæ* sumitur ut distinguitur contra nomen tam operationis quam perfectionis, quasi superadditæ naturæ per modum proprietatis. — Nomina quibus apud Hebræos, Deus olim nominari solebat erant decem, ut notat Hieronym. in Epist. ad Marcellam. — *El* quod Fortem significat. — *Eloah* Providentem, Gubernantem. — *Elohim* quod est præcedentis plurale. — *Sabaoth* quod semper cum alio nomine Dei conjungitur v. g. Jehovah Sabaoth et significat Dominum virtutum seu exercituum. — *Etion* id est Excelsus. — *Ehieh ascher ehieh*, id est Ero qui ero, seu in vulgata, tempore præsenti, Sum qui sum (de quo infra, art. 11.) — *Adonai* quod Dominum significat. — *Jah* quod sonat in fine Alleluiah. — *Sadai* scilicet Munificus, Omnipotens. Tandem Tetragrammaton nomen quod *Jehovah* communiter pronuntiari solet ; Tetragrammaton id est quadrilitterum, quia quatuor litteris constat scilicet *iod, he, vau, he,* ineffabile nomen dicitur, vel quia propter reverentiam ubicumque occurrit non legitur, sed loco ejus Adonai ; vel quia propria illius pronuntiatio nescitur. Notandum apud omnes fere gentes Tetragrammaton nomen Dei esse.

nomen, *Deus*, sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen, *Deus*, ut dictum est art. præc., significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis, secundum illud 2 Petri 1, 4 : *Magna* (1) *et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinæ consortes naturæ.* Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, *Deus*, non est nomen proprium, sed appellativum ; quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud psalm. 81, 6 : *Ego dixi, dii estis.* Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

3. Præterea, hoc nomen, *Deus*, imponitur ab operatione, ut dictum est art. præc. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut *bonus*, *sapiens*, et hujusmodi. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

— Sed contra est quod dicitur Sapient. 14, 21. *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt ;* et loquitur de nomine Deitatis. Ego hoc nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile.

Respondeo dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile *dupliciter* : — *uno modo* proprie — *alio modo* per similitudinem. — Proprie quidem communicabile est quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis ; — per similitudinem autem communicabile est quod est communicabile secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, *leo*, proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen, *leo ;* — per similitudinem vero communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta audaciam, vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur.

Ad sciendum autem quæ nomina proprie sint communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem, vel secundum rationem saltem ; sicut natura humana communis est multis secundum rem, et rationem ; natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum ; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens, et hoc ideo quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare est incommunicabile et re et ratione. Non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem ; sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ vero quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per se ipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in se ipsis, non possent communicari nec re, neque ratione, sed forte per similitudinem, sicuti dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia ; ideo, ut dictum est art. 1 hujus quæst. ad 2 arg., imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde cum hoc nomen, *Deus*, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est art. præc., natura autem divina multiplicabilis non sit, ut supra ostensum est, quæst. 11, art. 3, sequitur quod **hoc nomen, « Deus », incommunicabile quidem sit secundum rem, — sed communicabile secundum opinionem,** quemadmodum hoc nomen, *sol*, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Galat. 4, 8 : *His qui natura non sunt dii, serviebatis ;* Glossa interlinearis ibi : *Non sunt dii natura, sed opinione hominum.* — **Est nihilominus communicabile hoc nomen, « Deus », non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quamdam similitudinem** ut dii dicantur qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud psalm. 81, 6 : *Ego dixi, dii estis.*

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid ; illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen *tetragrammaton* apud Hebræos : et est simile, si quis imponeret nomen soli designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum quod natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen, *Deus*, est nomen appellativum, et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente, licet ipse Deus secundum rem non sit nec universalis, nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen secundum rei veritatem est incommunicabile, secun-

(1) Vulgata, *maxima*, et infra, *efficiamini*.

dum quod dictum est de hoc nomine, *sol*, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod hæc nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute; et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue, ad significandam divinam naturam.

Articulus x

Utrum hoc nomen, « Deus », univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem.

Sup., art. 5, corp.; et infra, quæst. 29, art. 4; et Sent. prol., art. 2; et 2, dist. 35, art. 4; et 1 Contr., cap. 32, 33 et 34; et Ver., quæst. 2, art. 2; et Pot., quæst. 7, art. 7; et Opusc. 2, cap. 27.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, univoce dicatur de Deo per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis; æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens: Idolum non est Deus, contradicit pagano dicenti: Idolum est Deus. Ergo Deus utrobique sumptum, univoce dicitur.

2. Præterea. sicut idolum est Deus secundum opinionem, et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen, *beatitudo*, univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen, *Deus*, univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Præterea. univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis cum dicit, idolum esse Deum. Ergo hoc nomen univoce dicitur utrobique.

4. — Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re; ut dicitur in 1 Periher., cap. 1. Sed animal dictum de animali vero et de animali picto æquivoce dicitur. Ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero, et de Deo secundum opinionem, æquivoce dicitur.

5. Præterea, nullus potest significare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit naturam divinam. Ergo cum dicit: Idolum est Deus, non significat veram Deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur univoce, sed æquivoce de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

Respondeo dicendum quod **hoc nomen, « Deus », in præmissis tribus significationibus non accipitur neque univoce, neque æquivoce, sed analogice.** Quod ex hoc patet: quia univocorum est omnino eadem ratio, æquivocorum est omnino ratio diversa; in analogicis vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti; sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina. Hujus enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, *Deus*, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem, vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine, *Deus*, intelligimus significari aliquid de quo homines opinantur quod sit Deus; et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis prædicationem, sed secundum significationem. Hoc enim nomen, *homo*, de quocumque prædicetur, sive vere, sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen, *homo*, intenderemus significare diversa; puta, si unus intenderet significare per hoc nomen, *homo*, id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc nomine, *Deus*, ad significandum verum Deum. Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem; sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur psal. 95, 5: *Omnes dii gentium dæmonia.*

Et similiter dicendum *ad secundum et tertium*. Nam illæ rationes procedunt secundum diversitatem prædicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum quod animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure æquivoce. Sed Philosophus, in Antepræd., cap. de Æquivoc., largo modo accipit æquivoca, secundum quod includunt in se analoga; quia et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur æquivoce prædicari de diversis prædicamentis.

Ad quintum dicendum quod ipsam naturam Dei, prout in se est, neque catholicus, neque paganus cognoscit ; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 12. Et secundum hoc in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, *Deus*, cum dicit : Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus dicens : Idolum non est Deus. Si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret ; nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

Articulus XI

Utrum hoc nomen, « qui est », sit maxime nomen Dei proprium.

1 Sent., dist. 8, quæst. 1, art. 1 ; et Pot. quæst. 3, art. 6, et quæst. 7, art. 1, c., fin., et quæst. 10, art. 1, ad 9.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *qui est,* non sit maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile, ut dictum est, art. 9 hujus quæst. Sed hoc nomen, *qui est*, non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, *qui est,* non est maxime proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit, cap. 3 de divin. Nomin., in princ. lect. 1, quod *boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum.* Sed hoc maxime Deo convenit quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen, *bonum*, est maxime proprium Dei, et non hoc nomen, *qui est.*

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen, *qui est*, nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maxime proprium nomen Dei.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 3, 13, quod Moysi quærenti : *Si dixerint mihi : Quod est nomen ejus ? quid dicam eis ?* respondit ei Dominus : *Sic dices eis : Qui est, misit me ad vos.* Ergo hoc nomen *qui est*, est maxime proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum quod **hoc nomen, « qui est », triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.**

Primo quidem propter sui significationem. — Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4. manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum ; unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo propter ejus universalitatem. — Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia, et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde Damascenus, lib. 1 orthod. Fid., cap. 12, ante med., dicit quod *principalius omnibus, quæ de Deo dicuntur nominibus, est,* qui est ; *totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum.* Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei ; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum.

Tertio vero ex ejus consignificatione ; — significat enim esse in præsenti ; et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum, vel futurum, ut dicit Augustinus in 5 de Trinit., cap. 2, et lib. 83 Quæst., quæst. 17.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen, *qui est*, est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen, *Deus,* quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est in corp. art. Sed quantum ad id ad quod significandum imponitur nomen, est magis proprium hoc nomen, *Deus,* quod imponitur ad significandum naturam divinam ; et adhuc magis proprium nomen est *tetragrammaton*, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen, *bonum*, est principale nomen Dei, in quantum est causa, non tamen simpliciter ; nam esse absolute, præintelligitur causæ.

Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen, *qui est.*

Articulus XII

Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

Pot. quæst. 7, art. 5, ad 2 ; et 1 Sent., dist. 4, qu. 2, art. 1 ; et 1 Cont., cap. 36.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius, cap. 2 cœl. Hierarch.,

parum ante med., quod *negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ.*

2. Præterea, Boetius dicit in lib. de Trinit., ante med., quod *forma simplex subjectum esse non potest.* Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7 et 8. Ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est, qu. 3, art. 7. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

— Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo.

Respondeo dicendum quod **propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo.** Ad cujus evidentiam sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod prædicatum et subjectum significent idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quam in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione; alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico: Homo est animal; illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal; et natura rationalis, a qua dicitur homo; unde et hic etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa sunt ratione. Sed in propositionibus in quibus idem prædicatur de se ipso, hoc aliquo modo invenitur, in quantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod vero ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundum quod dicitur quod *prædicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter.* Huic vero diversitati quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omnino unus et simplex; sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in se ipso est, videre.

Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem quæ est secundum rationem, repræsentat pluralitas prædicati et subjecti; unitatem vero repræsentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes, secundum aliam translationem, in quantum nullum nomen de Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundum quod in se ipsis sunt, comprehendere; sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subjicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum quod hæc propositio: *Intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus*, est *duplex*, ex eo quod hoc adverbium, *aliter*, potest determinare hoc verbum, *intelligens*, ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. — Si *ex parte intellecti*, sic propositio vera est; et est sensus: Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum esse compositum, sed simplicem. — Si vero *ex parte intelligentis*, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

QUÆSTIO XIV

De scientia Dei. — *In sexdecim articulos divisa.*

Post considerationem eorum quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam vero quæ procedit in exteriorem effectum; primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente), et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de ideis.

Circa scientiam vero quæruntur sexdecim ; 1° utrum in Deo sit scientia ; 2° utrum Deus intelligat se ipsum ; 3° utrum comprehendat se ; 4° utrum suum intelligere sit sua substantia ; 5° utrum intelligat alia a se ; 6° utrum habeat de eis propriam cognitionem ; 7° utrum scientia Dei sit discursiva ; 8° utrum scientia Dei sit causa rerum ; 9° utrum scientia Dei sit eorum quæ non sunt ; 10° utrum sit malorum ; 11° utrum sit singularium ; 12° utrum sit infinitorum ; 13° utrum sit contingentium futurorum ; 14° utrum sit enuntiabilium ; 15° utrum scientia Dei sit variabilis ; 16° utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam, vel practicam.

Articulus primus

Utrum in Deo sit scientia.

1 Sent., dist. 35, art. 1 ; et 1 Cont., cap. 44 ; et Pot. quæst. 8, art. 1, corp., et art. 5, corp. ; et Ver., quæst. 2, art. 1 ; et Opusc. 3, cap. 28 et 35 ; et 12 Met., lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia, cum sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis, vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet, quæst. 3 artic. 5. Ergo in Deo non est scientia.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 11, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei !*

Respondeo dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius ; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata ; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem ; propter quod dicit Philosophus, 3 de anima, text. 37, quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quod formæ secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2 de Anima, text. 124, dicitur quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia ; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in 3 de Anima, text. 4 usque ad 7. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, (ut ex superioribus patet, quæst. 7, art. 1), sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

Ad primum ergo dicendum quod quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 4, oportet quod quandocumque nomen sumptum a quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit crea-

---

Art. 1. — Scientia dupliciter sumitur : 1° late, pro omni cognitione intellectiva, certa et evidenti ; 2° Proprie, pro cognitione certa et evidenti rerum per causas. De utraque quæritur utrum sit in Deo. — Præsentis artic. doctrina, ad fidem pertinet. — D. Thom. lib. 1. contra gent. cap. 45. dicit quod hujus fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Deo imponerent, nam Θεός quod secundum græcos Deum significat, dicitur a θεασθαι. Unde Is. 41, 22 : « Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos ».

S. Script. — 1 Reg. 2, 3 ; Esther 14, 14 ; Eccli. 23 28 et 42, 16-19 et 39, 21 ; Sapient. 8, 26 et 9, 9 ; Exod. 33, 12 ; Ps. 138 et 1, 6 et 36, 18 ; Job 9, 4 et 12, 13 ; Prov. 8, 12 et 2, 6 ; Is. 11, 2 et 41, 22 et 44, 7 et 45, 21 et 46, 9 ; Baruch. 3, 31 ; Daniel 13, 42 ; Rom. 11, 33 ; Colos. 1, 10 et 2, 3 ; Hebr. 4, 15 ; 2 Timot. 2, 19. et tandem omnes prophetæ utriusque Testamenti, de quibus Tertullianus dixit contra Marcionem : « Præscientia Dei tot habet testes, quot fecit prophetas. »

Scientiæ Dei Divisiones. — Licet divina scientia ex parte Dei sit simplex, ex parte creaturarum autem multiplex est. — 1° Dividitur in *speculativam* et *practicam* (*infra art. 16.*) Speculativa quæ est de rebus quas Deus cognoscit et non efficit. Practica est quæ non solum cognoscit sed efficit suum objectum, — 2° In *necessariam* quæ antecedit omne decretum divinum, et non attingit existentiam rerum, sed tantum earum essentiam quæ aliter se habere non potest ; et *in liberam* quæ supponit decretum, ac in ea fundatur, et quæ circa res existentes aut futuras versatur. — 3° In scientiam *approbationis* quæ versatur circa bona, et *improbationis* quæ fertur in mala et peccata, quæ Deus non approbat sed tantum permittit. — 4° Tandem valde celebris divisio in scientiam *simplicis intelligentiæ* et *visionis (infra art. 9)*. Prima versatur circa ea quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt. Secunda versatur circa ea quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt (Gonet). — Hactenus theologi consentiunt. Sed dissentio est circa ultimam divisionem, quam Thomistæ contendunt esse prorsus adæquatam, Molinistæ vero inadæquatam, eo quod præter cognitionem possibilium et futurorum, admittant cognitionem futurorum conditionatorum. Scientiam hanc *mediam* vocarunt, quatenus ejus objectum locum medium tenet inter mere possibilia et absolute futura. (Perrone).

Cfr pro quæst. præsenti de scientia Dei : S. Thom. *1 Contra gent.* c. 44, et *quæst. disput. de Veritate*, quæst. 2 ; Joannes a S. Thom. et Suarez in præsent. quæst ; Franzelin, *De Deo*, sect. 4. c. 2 ; Scheeben, tom 2 ; Ruiz, *De scientia Dei ;* Dieringer, et alii auctores in Tractatu de Deo ; S. Bernard. *De considerat.* lib. 5. c. 4 ; Areopagita, *De divinis nominibus* c. 7 ; S. Petrus Damian. *Epist.* 4., c. 7 et 8 ; S. August. *ad Simplicianum*, lib. 2. q. 2, et *De Trinitate* l. 15. c. 7 ; Suarez *Opusc. de scientia Dei* ; Goudin, *Tractatus theolog*, vol. 1, *de Scientia Dei*,

turæ. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia, et actus purus.

Ad secundum dicendum quod ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 4. Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium, vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit ut infra patebit, art. 7 hujus quæst. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Job 12, 13: *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; et ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad tertium dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis; scitum enim est in scente secundum modum scientis. Et ideo cum modus divinæ essentiæ sit altior quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ, ut scilicet sit universalis, vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

Articulus II

Utrum Deus intelligat se.

Verit. quæst. 2, art. 2; et 1 Cont. cap. 47 et 48, et lib. 4, cap. 2; et 1 Sent., dist. 25, art. 2; et 12 Metaph., lect. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in lib. de Causis, prop. 13, in princ., quod *omnis scieus qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in 3 de Anima, text. 12 et 28; scientia etiam est assimilatio ad rem scitam; et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a se ipso, *neque similitudo sibi ipsi est*, ut Hilarius dicit, lib. 3 de Trinit., non multum remote ante fin. Ergo Deus non est sciens se ipsum.

3. Præterea, præcipue Deo sumus similes secundum intellectum, quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus, lib. 15 de Trinit., cap. 1, et lib. 6 super Genes., cap. 12. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in 3 de Anima, text. 15. Ergo Deus non intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

— Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 2. 11. *Quæ sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei.*

Respondeo dicendum quod **Deus se per se ipsum intelligit.** Ad cujus evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quæ transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum, quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. 3 de Anima, text. 36 et 37, quod *sensibile in actu* est *sensus in actu, et intelligibile in actu* est *intellectus in actu.* Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic se ipsum per se ipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas, sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt se ipsas: et propter hoc dicitur in libro de Causis, quod *sciens essentiam suam redit ad essentiam suam.* Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum quod moveri et pati sumuntur æquivoce, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri, vel pati, ut dicitur in 3 de Anima, loc. cit. in argum. Non enim intelligere est motus, qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia; quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per

---

Art. 2. — *S. Script:* Mat. 11, 27; Joan. 10, 15; 1 Corint. 2, 10.

speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ, et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio, et suum intelligere.

Ad tertium dicendum quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus; et sic intelligit se ipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia. Manifestum est autem quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium; et ideo per se ipsum se ipsum intelligit.

Articulus III

Utrum Deus comprehendat se ipsum.

3 Sent., dist. 14, art. 2, quæst. 1 et 2; et 1 Cont., cap. 3; et Ver. quæst. 2, art. 2, ad 5; et quæst. 20, art. 4; et Opusc. 3, cap. 206, 213 et 264; et Opusc. 9, cap. 79.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non comprehendat se ipsum. Dicit enim Augustinus, in lib. 83 Quæstionum, quæst. 14, quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus; contra: Verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum quam infinitum; quod est contra prius determinata, quæst. 7, art. 1. Non ergo Deus comprehendit se ipsum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem: *Omne quod intelligit se, comprehendit se.* Sed Deus intelligit se: ergo comprehendit se.

Respondeo dicendum quod Deus perfecte comprehendit se ipsum. Quod sic patet: tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est; sicut propositio demonstrabilis comprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit se ipsum sicut perfecte cognoscibilis est; est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in 9 Metaph., text. 20. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est art. 1 hujus quæst. Unde manifestum est quod **tantum se ipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; et propter hoc se ipsum perfecte comprehendit.**

Ad primum ergo dicendum quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum; et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a se ipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat; sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in se ipso, quia a nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendi a se ipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus in lib. de videndo Deo, epist. 112, ad Paulin., cap. 9, circa princ., quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem.*

Ad secundum dicendum quod cum dicitur Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

Articulus IV

Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia.

1 Cont., cap. 46 et 47, et 4, cap. 11 et 12; et Opusc. 3, cap. 29, 30 et 31.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit ejus substantia. Intelligere enim est quædam operatio; operatio autem aliquid significat procedens ab operante; substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cum aliquis intelligit se intelligere,

Art. 4. — Concil. Lateran. sub Innoc. III definivit contra Arnaldistas: «... Credimus quod Deus est simplex omnino.» Et quomodo esset omnino simplex, si etiam in esse intelligibili non esset simplex? Dicendo *omnino* Concilium amplectitur esse Dei et naturale et intelligibile.

hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum intelligere, intelligere Dei erit sicut cum intelligimus nos intelligere ; et sic non erit aliquid magnum intelligere Dei.

3. Præterea, omne *intelligere* est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est ejus substantia.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. 7 de Trinitate, cap. 7 : *Deo hoc est esse, quod sapientem esse.* Hoc autem est sapientem esse quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Sed esse Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4. Ergo intelligere Dei est ejus substantia.

RESPONDEO dicendum quod est necesse dicere quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in 12 Metaph., text. 39, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum ; quod est omnino impossibile, Nam intelligere est perfectio, et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, art. 2 hujus quæst., intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4 et 7. Unde **cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis,** (ut dictum est quæst. 3, art. 7 præcipue), **ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.**

Et sic patet ex omnibus præmissis quod in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

Ad primum ergo dicendum quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum quod cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cum intelligimus intelligere nostrum ; et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio *ad tertium.* Nam intelligere divinum, quod est in se ipso subsistens, est sui ipsius, et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICULUS V

Utrum Deus cognoscat alia a se.

1 Sent., dist. 35, art. 2 ; et Ver. quæst. 2, art. 4 ; et 1 Cont., cap. 48 et 49.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se. Quæcumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit in lib. 83 Quæst., qu. 46, post medium, quod *neque quidquam Deus extra se ipsum intuetur.* Ergo non cognoscit alia a se.

2. Præterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso ; quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo objecto. Unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet art. præc. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se ; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

— Sed contra est quod dicitur Hebr. 4, 13. *Omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.*

RESPONDEO dicenduum quod **necesse est Deum cognoscere alia a se.** Manifestum est enim quod se ipsum perfecte intelligit ; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet, q. 2, art. 3, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod *dupliciter* aliquid cognoscitur : *uno modo* in se ipso, *alio modo* in altero. — In

---

ART. 5. — Doctrina istius art. ad fidem pertinet. — Est contra Epicureos qui contendebant Deum sui cognitione contentum cætera non curare nec videre. Quibus præiverant ii qui Job 22 referuntur dicentes : « Quid novit Deus ? Quasi per caliginem judicat, nubes latibulum ejus, nec nostra considerat, et circa cardines cœli perambulat ». — Averroes et Algazel postea dixerunt Deum cognoscere omnia in communi, non autem in particulari.

S. Script. — Eccli. 1, 2 ; Ps. 32, 15 ; Ps. 138 ; Matth. 10, 29 ; Hebr. 4, 13 ; Gen. 1, 31 ; Jerem. 23, 24 ; Ps. 93, 11.

se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis; — in alio autem videtur id quod videtur per speciem modo continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est quod Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini dicentis quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id quod est extra se ipsum non intuetur nisi in se ipso, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in anima, sed species ejus, ut dicitur in 3 de Anima, text. 38. Ea vero quæ sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est in corp. art.; unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus quam ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum; in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

Articulus VI

Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione.

1 Sent., dist. 35, art. 3; et dist. 36, quæst. 1, art. 1; et 1 Cont., cap. 50, 62 et 72, et 3, cap. 75 et 76; et Ver. quæst. 2, art. 4 et 5; et Opusc. 2, cap. 134 et 135.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est art. præc., secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo alia cognoscuntur a Deo sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. Præterea, quantum distat essentia creaturæ ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 1. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est; quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Præterea, propria cognitio non habetur de re nisi per propriam ejus rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat; idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem; nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

— Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res; unde dicitur Hebr. 4, 12, quod *pertingit usque ad divisionem spiritus et animæ, compagum quoque et medullarum; et discretor cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.*

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret se ipsum ut est principium caloris cognosceret naturam caloris, et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus, in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia in quantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum educitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus quam

---

Art. 6. — Non quæritur, an Deus peculiari cujusque rei cognitione ipsas res cognoscat, ut alia sit in eo hominis, alia Angeli, alia Beatorum cognitio; constat enim (art. 4) intelligere Dei esse ipsam ejus essentiam quæ est una; et etiam in Deo cum sit actus purus, non esse ponendum multitudinem cognitionum. Sed quæritur: An Deus omnes alias res cognoscat secundum proprias rationes earum, videlicet non solum secundum prædicata communia, sed etiam secundum propria et particularia tam essentialia quam accidentalia per quæ aliæ ab aliis distinguuntur. — Responsio ad fidem pertinens est (Sylvius).

ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in 1 Physic., text. 2, in princ. comm. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quæ superius ostensa sunt, quæst. 4, art. 1, et 3, 4 et 5 hujus quæst.

Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est quod quidam volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis; ut puta quod si centrum cognosceret se ipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret se ipsam, cognosceret omnes colores.

Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis; et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est, quæst. 4, art. 2, quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum præexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quæ res distinguuntur.

Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte se ipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest *dupliciter* intelligi. — *Uno modo* secundum quod hoc adverbium, *sicut*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ; et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente: oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo: sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. — Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium, *sicut*, importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente. Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis.

Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in se ipso; sed per id quod in se ipso continet res, cognoscit eas in propria natura, et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum quod essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ, sed e converso.

Ad tertium dicendum quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adæquationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

Articulus VII

Utrum scientia Dei sit discursiva.

1 Cont., cap. 55, 56 et 57; et Pot. quæst. 9, art. 2, ad 10; et Quodl. 11, art. 2; et Opusc. 3, cap. 29.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod

scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum Philosophum, in 2 Topic., cap. 4, in declaratione loci 33 : *Scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum*. Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est art. 2 et 5 hujus quæst., videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea, cognoscere effectum per causam est scientiæ discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per se ipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus ; et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 15 de Trinit., cap. 14, a med., quod *Deus non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc ; sed omnia videt simul.*

Respondeo dicendum quod in scientia divina nullus est discursus, quod sic patet : in scientia enim nostra *duplex* est discursus : — *unus* secundum successionem tantum ; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud ; — *alius* discursus est secundum causalitatem ; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. — Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quæ successive intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideratur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus : puta si partes intelligamus in toto, vel diversas res videamus in speculo ; Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est art. 4 et 5 hujus quæst. Unde simul et non successive omnia videt. — Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. — Primo quidem, quia secundus discursus præsupponit primum ; procedentes enim a principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. — Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum ; et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas ; et tunc cessat discursus. Unde **cum Deus effectus suos in se ipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.**

Ad primum ergo dicendum quod licet sit unum tantum intelligere in se ipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est in corp. art., et art. præc.

Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos ; sed eos cognoscit in causa : unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis multo melius quam nos ; non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis ; unde ejus scientia non est discursiva.

Articulus VIII

Utrum scientia Dei sit causa rerum.

1 Sent., dist. 38, art. 1 ; et 1 Cont., cap. 61 et 62 ; et Ver. quæst. 2, art. 14.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes super Epist. ad Rom. sup. illud : « *Quos vocavit, hos et justificavit* » : *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum ; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat.*

2. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, *scibile est prius scientia, et mensura ejus*, ut dicitur in 10 Metaph. ; text. 5. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 15 de Trinitate, cap. 13, in med. : *Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus ; sed ideo sunt, quia novit.*

Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat

---

Art. 8. — Adverte quod hic art. est magni momenti, quoniam hic inchoatur quæstio de modo quo Deus producit res extra se. Quærere enim an scientia Dei sit causa rerum, nihil aliud est quam quærere utrum Deus causet per intellectum. Et sic hoc in loco quæritur, ut complete ostendatur qualis sit scientia Dei, an scientia Dei habeat hanc conditionem scilicet esse causam rerum (Cajetanus). — Scientia in Deo est causa rerum ; Est de fide (Billuart). — Observandum cum Sylvio, dupliciter nos loqui posse de scientia Dei. 1° Secundum nudam rationem scientiæ, et hæc scientia Dei neque est causa rerum neque causatur a rebus. 2° Secundum quod ei conjuncta est voluntas, et sic S. Thomæ doctrina est verissima. — Utrum vero Deus sciat res esse futuras quia futuræ sunt, an potius ideo futuræ sint, quia Deus novit illas esse futuras ? Acriter controvertitur inter discipulos scholæ angelicæ, et discipulos Molinæ.

S. Script. Ps. 103, 24 ; Ps. 135, 5 : Prov. 3, 19; Ephes. 1, 11.

principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente. nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 9 Metaph., text. 10. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde **necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.** Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis.*

Ad primum ergo dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate, ut dictum est in corp. art.

Sed quod dicit, ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit, non tamen res futuræ sunt causa quod Deus sciat.

Ad secundum dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei quod res essent ab æterno; unde quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quod creaturæ sint ab æterno.

Ad tertium dicendum quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est; unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum; sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

Articulus IX.

Utrum Deus habeat scientiam non entium.

1 Sent., dist. 38, art. 4; et Ver. quæst. 1, art. 8; et 1 Cont., cap. 69.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri a Deo.

3. Præterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

— Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom. 4, 17: *Qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.*

Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quæ actu sunt; ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. — **Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis.** Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, presens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. — **Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ.** Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu; verum est enim ea esse in potentia; et sic sciuntur a Deo.

Ad secundum dicendum quod cum Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque in tantum est calidum, in quantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

Ad tertium dicendum quod Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet quod quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum non est in scientia Dei quod illa sint, sed quod esse possint.

Art. 9. — Resp. affirm. est de fide.

S. Script: Eccli. 23, 29; Jerem. 1, 5; Daniel, 14, 42; Rom. 4, 17.

Articulus X

Utrum Deus cognoscat mala.

1 Sent., dist. 37, quæst. 1, art. 2; et Ver. quæst. 2. art. 1, ad 5; et 1 Cont., cap. 71; et Quodl. 11, quæst. 2, art. unico.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus, in 3 de Anima, text. 25, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed *malum est privatio boni*, ut dicit Augustinus, Enchir. cap. 11, et lib. 3 Confess., cap. 7. Igitur cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet, art. 4 hujus quæst., videtur quod Deus non cognoscat mala.

2. Præterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet, præcipue art. 5 hujus quæst. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur; divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, 12 de Civitate Dei, cap. 2, circa fin. Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per se ipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per se ipsum, quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso; quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 15, 11: *Infernus et perditio coram Deo.*

Respondeo dicendum quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona quibus accidere potest ut per mala corrumpantur; unde **Deus non perfecte cognosceret bona nisi etiam cognosceret mala.** Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est; unde cum hoc sit esse mali quod est privatio boni, **per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala,** sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde dicit Dionysius, cap. 7 de divin. Nomin., non procul a med. lect 3, quod *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.*

Ad primum ergo dicendum quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem: et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentia tantum; nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur; et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad secundum dicendum quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum quod licet malum non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit; et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se; sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est quod sit privatio boni; et sic neque definiri neque cognosci potest nisi per bonum.

Articulus XI

Utrum Deus cognoscat singularia

1 Sent., dist. 3, art. 3; dist. 36, quæst. 1, art. 1; et 1 Cont. cap. 50, 63, usque ad 72, et 3, cap. 75 et 76; et Ver. quæst. 2, art. 4 et 5; et Opusc. 3, cap. 134 et 135.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed, sicut dicitur in 2 de Anima, text. 60, *ratio est universalium, sensus vero particularium.* Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam simi-

Art. 10. — Resp. ad fidem pertinet et ita pro art. sequenti. — Tria sunt malorum genera: 1° Mala naturæ; 2° Mala culpæ, seu peccata; 3° Mala pœnæ, quæ pariter a Deo cognoscuntur. — Ad 1m Sub nomine substantiæ separatæ, intelliguntur substantiæ immateriales.

S. Script. — Genes. 6, 5; Joo. 11, 11; Ps. 50, 6; Ps. 68, 6; Amos 3, 6; Prov. 15, 11; Luc. 15, 18.

Art. 11. — In titulo, *singularia* scilicet rerum materialium. De his enim est dubium non de singularibus immaterialibus, cum jam dictum sit quod novit seipsum quem singulare esse constat (Cajet.).

litudinem. Sed similitudo singularium, in quantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium singularitatis est materia; quæ, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 2: *Omnes viæ hominum patent oculis ejus.*

RESPONDEO dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ in Deo præexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet, quæst. 4. art. 2. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet quod aliquid cognoscatur a nobis quod non cognoscatur a Deo; unde contra Empedoclem arguit in 1 de Anima, text. 80, et in 3 Metaph., text. 15, quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt; unde licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

Sed qualiter hoc esse possit quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales cœli, posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit, quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ, quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum prædictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est, quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit.

Et ideo aliter dicendum est quod cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est art. 8 hujus quæst., in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, (ut infra ostendetur, quæst. 44, art. 2), necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum, necesse est quod essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium; et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per se ipsam, principium existens omnium principiorum quæ intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui; unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

Ad secundum dicendum quod quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu, tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse.

ARTICULUS XII

Utrum Deus possit cognoscere infinita.

3 p., quæst. 10, art. 3; et 1 Sent., dist. 39, quæst. 1, art. 3; et Ver. quæst. 2, art. 9, et art. 5, ad 4; et 1 Cont., cap. 69 et 71; et Opusc. 3, cap. 135.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum; quia infinitum est *cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere,* ut dicitur in 3 Phys., text. 63. Augustinus etiam dicit, 12 de Civitate Dei, cap. 18, post med., quod *quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur.* Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

2. Præterea, si dicatur quod ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt; contra: ratio infiniti est quod sit impertransibile, et finiti, quod sit pertransibile, ut dicitur in 3 Phys., text. 34. Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in 6 Phys., a text. 40 usque ad 66. Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito; et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 12 de Civit. Dei, cap. 18, a med. : *Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei cujus scientiæ non est numerus.*

RESPONDEO dicendum quod **cum Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia, vel sua, vel creaturæ,** (ut ostensum est art. 9 hujus quæst.), **hæc autem constet esse infinita, necesse est dicere quod Deus sciat infinita.**

Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur ; tamen, si diligentius considerentur, **necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita.** Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est, quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum unius individui ; unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis a particularibus infinitis, unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines etiam infinitos ; sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei ; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt, vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est art. præc. ; unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum quod infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum, in 1 Physicorum. text. 15. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti. est cognoscere partem post partem; et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra dictum est, art. 7 hujus quæst. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad secundum dicendum quod transitio importat quamdam successionem in partibus ; et inde est quod infinitum transiri non potest neque a finito, neque ab infinito ; sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio, quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito ; et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

Ad tertium dicendum quod scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita ; sed qua mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam, sicut artificiatum, in quantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines, vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt, tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

ARTICULUS XIII

Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.

Infr., quæst. 86, art. 3 et 4; et 1 Sent., dist. 38, art. 5; et 1 Contr. cap. 67; et Verit. quæst. 2, art. 12; et Quodl. 12, quæst. 3.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessa-

---

ART. 13. — Certa fide tenendum est præscientiam Dei certam et infallibilem etiam ad futura contingentia extendi. Certe etiam est tenendum quod præscientia non imponit rebus necessitatem, nec etiam ut causa. Nam si fides docet omnia præsciri a Deo infallibiliter, docet etiam multa fieri tum libere, tum contingenter (Sylvius). In quo medio autem Deus cognoscat futura contingentia ? In suis decretis, an in seipsis ? Gravis controversia agitatur inter Thomistas et Molinistas.

S. Script : Sap. 8, 8; Eccli. 23, 20; 1 Reg. 8, 39 et 16, 7 ; Ezech. 16, 20 ; Jerem. 11, 20 et 17, 9 et 20, 12 ; 1. Paralip. 28, 9 ; 1 Cor. 2, 10 ; Apoc. 2, 23 : Ps. 138 ; Dan. 13, 42 ; Quibus addi possunt omnes illæ scripturæ quæ testantur Deum de facto futura prædixisse.

Definit. Ecclesiæ : — Concil. Vatic. sess. 3. cap. 1 : Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt. — *Proposit. Petri de Riva damn. a Sixto IV :* Deus non habet cognitionem certam seu judicativam de significato, quod importat propositio fidei de futuro, ex sua natura et modo enuntiandi. *Item :* Propositiones fidei de futuro, non sunt veræ veritate propria et ex rigore logico seu modo enuntiandi, sed neutræ (De his propositionibus, vide de Lugo, de Incarnat. disp. 26, sect. 6).

Cfr. circa scientiam futurorum contingentium : S. Thom. *De verit* q. 2 art. 12 ; *1 Cont. Gent.* c. 47 et 48 et 64 etc. ; S. Au-

rius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est, art. 8 huj. quæst. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute; sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem. Ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in 1 Poster., text. 18, probatur. Sed hæc est quædam conditionalis vera : *Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit;* quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, tum quia est æternum, tum quia significatur ut præteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium; et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum a Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse; cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

— Sed contra est quod dicitur in psal. 32, 15 : *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

RESPONDEO dicendum quod, cum supra ostensum sit, art. 9 hujus quæst., quod Deus sciat omnia non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ, horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod contingens aliquod *dupliciter* potest considerari : — *uno modo* in se ipso, secundum quod jam in actu est : et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. — *Alio modo* potest considerari contingens ut est in sua causa; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse; æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est, quæt. 10, art. 2 et 4. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate. **Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem; — et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.**

Ad primum ergo dicendum quod licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius; et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod hoc antecedens : *Deus scivit hoc contingens futurum*, non est necessarium, sed contingens; quia, licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. — Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti, sicut istud dictum est contingens Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est; quia cum dicitur : *Deus scivit esse futurum hoc contingens*, contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia ejus vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse, Socratem currere, vel Deum esse; et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quod antecedens est necessarium absolute. — Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens; ut

---

gust. *de Libero arbit.* l. 3; S. Anselm. *de Concord. lib. arbit.* q. 1. c. 2 etc.; Boet. *de Consolat...* libr. 5. prosa 6; S. August. *de Civit. Dei.* l. 5, c, 12 et l. 12. c. 18. — Cajetanus hunc art. longioribus commentar. illustravit. Item doctissim. Satolli, t. 2. disput. 1, lect. 5. — Ex grege Thomistarum : Joann. a S. Thom.; Gonet; Billuart; Gotti; Sylvius; Salmanticenses; Goudin; Bannes in 1am S. Th; et theologi aut philosophi ord. Prædicat. — Ex grege vero Molinistarum : Molina *concord. lib. arbit;* Suarez in Tract. *de Gratia;* Ruiz, *de Scientia Dei;* Franzelin, *in Tract. de Deo;* Suarez, in proleg. ad tract. Gratiæ; et opusc. *de scient. futur.;* Lessius *de Gratia efficaci;* Wiceburg. et alii de Societate. — Scheeben, *Dogmatiq.* t. 2. c. 3, utrumque systema doctissime exposuit.

puta si dicerem : Si sol movetur, herba germinabit.— Et ideo aliter dicendum est quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in se ipsa ; et esse rei in anima, ut puta si dicam : *Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale ;* intelligendum est quod illud est immateriale, secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in se ipso. Et similiter si dicam : *Si Deus scivit aliquid, illud erit ;* consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est sicut et antecedens. Quia *omne quod est, dum est, necesse est esse*, ut dicitur in 1 Perih., cap. 6, declinando ad fin.

Ad tertium dicendum quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus : sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt ; sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est, quia ea quæ in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt ; sed ea quæ sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est in corp. art., non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio : *Omne scitum a Deo necessarium est esse*, consuevit distingui ; quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa ; et est sensus : Omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera ; et est sensus : Hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium. — Sed instant quidam dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subjecto ; ut si dicam : Album possibile est esse nigrum ; quæ quidem de dicto est falsa, et de re est vera. Res enim quæ est alba, potest esse nigra ; sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subjecto non habet locum prædicta distinctio ; ut si dicam : Corvum nigrum possibile est esse album, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo est inseparabile a re ; quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem ; sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitæ, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi ; sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

Articulus XIV

Utrum Deus cognoscat enuntiabilia.

Inf., quæst. 16, art. 5, ad 1 ; et 1 Sent., dist. 38, art. 3 ; et dist. 39, art. 5 ; et 1 Contr., cap. 58, ad 6, et cap. 59 ; et Ver. quæst. 2, art. 7.

Ad decimum quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

— Sed contra est quod dicitur in psal. 93, 11 : *Dominus scit cogitationes hominum.* Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

Respondeo dicendum quod cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem sciat quidquid est in potentia sua, vel creaturæ, ut supra dictum est, art. 9 hujus quæst., **necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt.**

Sed sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter ; ita **scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium**, quod scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium ; **sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam**, intelligendo essentiam uniuscujusque ; sicut si nos hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repræsentat unum, quod non repræsentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non hoc ipso alia quæ ei insunt intelligimus, sed secundum quamdam successionem. Et propter hoc ea quæ seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis, vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei ; et sic Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

Art. 14. — *Enuntiabilia* sunt propositiones quas efformare possumus, sive componendo, id est affirmando, sive dividendo, id est negando. — Sap. 8, 8.

ARTICULUS XV

Utrum scientia Dei sit variabilis.

Inf., quæst. 19, art. 7, corp.; et 1 Sent., dist. 37, art. 2, et art. 5, corp.; et dist. 39, quæst. 1, art. 3, ad 5; et Ver. quæst. 2, art. 5.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum, ut *dominus*, *creator*, et hujusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Præterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit ; et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

— Sed contra est quod dicitur Jacobi 1, 17, quod *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.*

RESPONDEO dicendum quod cum scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæstion., **sicut substantia ejus est omnino immutabilis,** (ut supra ostensum est, quæst. 9, art. 1,) **ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.**

Ad primum ergo dicendum quod *dominus* et *creator*, et hujusmodi, important relationes ad creaturas, secundum quod in se ipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo ; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in se ipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est quod *dominus*, *creator*, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in se ipsis sunt ; et ideo hujusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed *scientia*, et *amor*, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse ; et ideo invariabiliter prædicantur de Deo (1).

Ad secundum dicendum quod Deus scit etiam ea quæ potest facere, et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse, quæ non sunt, vel etiam non esse quæ sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest, quia quidquid est, vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab æterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia hæc propositio implicat quod ante nesciverit, et postea sciat.

Ad tertium dicendum quod antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum ; quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet nativitas Christi ; et secundum hoc sequitur quod Deus, quidquid scivit, sciat, quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est ; tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat ; tum etiam quia sequeretur quod propositio quæ semel est vera, esset semper vera ; quod est contra Philosophum, in Prædicam., cap. 1 de Substantia, post med., declinando ad fin., qui dicit quod hæc oratio : Socrates sedet, vera est eo sedente ; et eadem falsa est eo surgente. Et ideo concedendum est quod hæc non est vera : Quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quod sciat unam et eamdem rem quandoque esse, et quandoque non esse ; ita absque variatione divinæ scientiæ est quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur vel secundum veritatem et falsitatem ; puta, si mutata re eamdem opinionem de re illa retineamus ; vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere, quorum neutrum potest esse in Deo.

---

(1) Ita omnes, quas vidimus, editiones. Mss. Alcan., Tarrac., secundam tantummodo exhibent solutionem, neque ab illis verbis circa medium : *Dicendum est quod dominus*, etc., usque ad illa : *Et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.* Codex vero Camer. hoc modo omnia comprehendit : *Ad primum ergo dicendum quod Dominus et creator, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in se ipsis sunt ; et ideo hujusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum varietatem creaturarum. Sed scientia, et amor, et hujusmodi, important relationes quæ sequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse ; et ideo invariabiliter prædicantur de Deo, secundum quod sunt in Deo ; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt invariabiliter in Deo, in se ipsis autem variabiliter.*

Articulus XVI

Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam.

Infra quæst. 34, art. 3, corp.; 1-2, quæst. 3, art. 5, ad 1; et 1 Sent., in prol.; et Verit. qu. 3, art. 3.

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est, art. 8 hujus quæst. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea, scientia speculativa est per abstractionem a rebus, quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

— Sed contra, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum, in princ. Metaph., lib. 1, cap. 11, non procul a princ. Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

Respondeo dicendum quod *aliqua* scientia est speculativa tantum, — *aliqua* practica tantum, — *aliqua* vero secundum aliquid speculativa, et secundum aliquid practica.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa *tripliciter*: — *primo*, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis; — *secundo*, quantum ad modum sciendi, ut puta, si ædificator consideret domum, definiendo et dividendo, et considerando universalia prædicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt; operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia; — *tertio*, quantum ad finem: nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in 3 de Anima, text. 49. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantum. Quæ vero speculativa est, vel secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo dicendum est quod **Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantum**; ipse enim operabilis non est.

De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit.

Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. — Sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundum aliquod tempus facit. — Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea; sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum; quorumdam quidem actu, scilicet eorum quæ secundum aliquod tempus fiunt; quorumdam vero virtute, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

Ad secundum ergo dicendum quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, in quantum est humana.

— Ad id vero quod *in contrarium objicitur*, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt. Et ideo cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quæ sunt a se operabilia, in quantum hujusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativæ scientiæ, quia omnia alia a se videt in se ipso. Se ipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

QUÆSTIO XV

De ideis. — *In tres articulos divisa.*

Post considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis; et circa hoc quæruntur tria: 1°

Art. 16. — Ad finem istius quæst. liceat enumerare cum Gonet divinæ scientiæ dotes, quibus omnem etiam angelicam scientiam transcendit. 1° Ratione objecti specificativi et primarii, quod non est aliud quam ipsa divina essentia. 2° Ratione medii; Deus non per species, nec per effectus, sed per suam essentiam omnia cognoscit. 3° Ratione modi, id est non per discursum nec successionem, sed per unicum intuitum. 4° Ratione actualitatis, non est enim scientia habitualis, sed semper in actu. 5° Ratione universalitatis, ad omnia enim se extendit. 6° Ratione suæ certitudinis, et infallibilitatis. 7° Ratione suæ perspicaciæ, nam totum orbem inspicit, circumspicit, introspicit et comprehendit. 8° Ratione fœcunditatis, nam ab æterno, per suum intelligere generat Verbum, et in tempore, ut lux seipsum diffundit, et facit creaturas cognoscere et cognosci. 9° Ratione uniformitatis, scilicet invariabilis, nec proficiens, nec deficiens. 10° Ratione efficientiæ, quia est causa rerum. 11° Ratione independentiæ a rebus. 12° Ratione entitatis, quia non est accidens ut in nobis.

an sint ideæ ; 2° utrum sint plures, vel una tantum ; 3° utrum sint omnium quæ cognoscuntur a Deo.

Articulus primus

Utrum ideæ sint.

Inf., quæst. 44 ; art. 3 ; et 1 Sent., dist. 36, quæst. 2, art. 2 ; et Ver. quæst. 3, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ideæ non sint. Dicit enim Dionysius, cap. 8 de divin. Nom., a med. lect. 3, quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

2. Præterea, Deus in se ipso cognoscit omnia, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 5. Sed se ipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Præterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 Quæst., quæst. 46, parum a princ. : *Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.*

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divinas ideas.

Ἰδέα enim Græce, Latine *forma* dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens ad duos esse potest, — vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, — vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim quæ non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit *dupliciter :* — in *quibusdam* enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam ; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. — In *quibusdam* vero secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum ; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris ; et hæc potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente (ut infra patebit, quæst. 46, art. 1,) necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

Ad primum ergo dicendum quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem ; et sic etiam Aristoteles, libr. 3 Metaph., a text. 10 usque ad fin. lib., improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

Ad secundum dicendum quod licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius ; ideo habet rationem ideæ, secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

Articulus II

Utrum sint plures ideæ.

1 Sent., dist. 36, quæst. 2, art. 2 ; et 1 Cont., cap. 54 ; et Ver. quæst. 3, art. 2 ; et Opusc. 9, quæst. 66.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ. Ergo nec plures ideæ.

Art. 1. — Hoc nomen *Idea* a Platone esse inventum. Latine dicitur *Forma* per metathesim a græca voce μορφή, quæ eamdem significationem exhibet.

Est autem idea generaliter : forma quædam existens extra rem quæ fit, ad cujus similitudinem agens liberum operatur. Eam sic describit S. Augustinus prout theologice Deo attribuitur « quod sit forma seu exemplar rei incommutabile, expers ortus et interitus, ac proinde æternum, secundum quod formari dicitur omne id quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit ». Unde ad plenam et perfectam ideam quatuor requiruntur. 1° Ut sit forma rei extrinseca. 2° Ut sit æterna et immutabilis. 3° Ut sit principium operationis. 4° Ut sit principium cognitionis, non effectivum sicut species, sed formale et objectivum, in quo prius cognito res cognoscatur tanquam in suo simili et ad cujus similitudinem fiat (Sylvius). — Ad 1m animadvertendum quod inter Platonicos ipsos non constare quænam Præceptoris mens fuerit de ideis.

Cfr. : Auctores in præced. quæst. designati ; Auctores philosoph., *de Ideis ;* S. August. *quæst.* 83, q. 46 ; Vigener, *De Ideis divinis dissert. philosoph.* Munster 1869 ; Trigos, *Theologia S. Bonavent.* q. 11; Satolli *in Summ. S. Thom.* t. 2, dissert. 1, lect. 4.

Art. 2. — In mente divina plures esse ideas, non quidem realiter et entitative sed formaliter et denominative. Ita contra Aureolum qui absolute docet unam tantum esse ideam in Deo, sicut in mente divina est unica tantum ars et scientia practica. Eamdem sententiam ex alio principio erroneo docuit Avicenna. Putavit enim Deum solum produxisse immediate primam creaturam seu primam intelligentiam ; et illam per ideas quas a Deo accepit, produxisse cæteras creaturas (Gonet). Ita etiam contra Albigenses, negantes Deum esse factorem mundi. — In corp. art. S. Doctor de gnosticis loquitur dicens : « prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum etc. »

3. Si dicatur quod ideæ multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas; contra: pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales, ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum hujusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluralitas personarum; quod est contra Damascenum dicentem lib., 1 de Fid. orthod., cap. 9, 10 et 11, quod *in divinis omnia unum sunt præter ingenerationem, generationem et processionem*. Sic igitur non sunt plures ideæ.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 Quæst., quæst. 46, a med.: *Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsæ formatæ non sunt; ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.*

Respondeo dicendum quod **necesse est ponere plures ideas.** Ad cujus evidentiam considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in 12 Metaph., text. 52. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium; prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo; secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. 83 Quæst., quæst. 46, post med., quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt*. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideæ.

Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur.

Unde plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipsa. Quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum quod idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit; sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum; sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam, vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus, ut intellectas.

Ad tertium dicendum quod hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum quod respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo; non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ, sed sunt respectus intellecti a Deo.

Articulus III

Utrum omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ.

1 Sent., dist. 36, quæst. 2, art. 3; et 1 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 2, c.; et Ver. quæst. 3, art. 4, 5, 6, 7 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non

Art. 3. — In resp. ad 3, adverte, quod hic, S. Thomas re-

omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur a Deo, sunt ideæ.

2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut supra dictum est art. 9 præc. quæst. Sed horum non sunt ideæ; quia dicit Dionysius, cap. 5 de div. Nom., non multum remote ante finem, quod *exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ et effectivæ rerum*. Ergo non omnium quæ a Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cum nullum habeat formam. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera, et singularia, et accidentia. Sed horum non sunt ideæ secundum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus, lib. 83 Quest., quæst. 46. Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideæ in ipso.

— Sed contra, ideæ sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet, in cit. quæst. 46, post med. Sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

Respondeo dicendum quod cum ideæ a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet; secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur *ratio*, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. — Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus; — secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant; — et ad omnia quæ a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad primum ergo dicendum quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni; et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

Ad secundum dicendum quod eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad tertium dicendum quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam; et ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi; nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar; quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subjectum, quia hæc simul fiunt cum subjecto; accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quæ a principio concomitantur domum; sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei; tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideæ; tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur, quæst. 22, art. 3.

QUÆSTIO XVI

De veritate. — *In octo articulos divisa.*

Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est; circa quam quæruntur octo: 1° utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu; 2° utrum sit tantum in intellectu componente et dividente; 3° de comparatione veri ad ens; 4° de comparatione veri ad bonum; 5° utrum Deus sit veritas: 6° utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus; 7° de æternitate veritatis; 8° de incommutabilitate ipsius.

Articulus primus

Utrum veritas sit tantum in intellectu.

1 Sent., dist. 39, quæst. 5, art. 5, ad 7; et Ver. quæst. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus.

---

tractat dicta in q. de Ver. q. 3, art. 5, et in 1 Sentent. dist. 36, art. ult. de idea materiæ primæ.

Art. 1. — Potest veritas generaliter definiri, quod sit adæquatio seu conformitas rei ad mensuram vel principium, sive ad id quod tanquam mensura concipitur. Prout tamen diversis tribuitur sic diversimode describitur; 1° Quando tribuitur in-

Augustinus enim, libr. 2 Soliloq., cap. 5, reprobat hanc notificationem veri : *Verum est id quod videtur;* quia secundum hoc lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam, eod. lib., istam : *Verum est quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere;* quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum : *Verum est id quod est.* Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum, nisi secundum quod intelligitur; quod est error antiquorum philosophorum, ut patet 11 Metaph., text. 6, et lib. 4, a text. 19 usque ad 25, qui dicebant omne quod videtur, esse verum; ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

3. Præterea, *propter quod unumquodque tale, et illud magis,* ut patet 1 Posteriorum, text. 5. Sed ex eo quod res est, vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa, secundum Philosophum in Prædicamentis, cap. 1 de Substantia, non procul a fin. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

— Sed contra est quod Philosophus dicit 6 Metaphys., text. 8, quod *verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.*

RESPONDEO dicendum quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem — vel *per se*, — vel *per accidens*. — *Per se* quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; — *per accidens* autem ad intellectum a quo cognoscibilis est; sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum; dicitur enim domus vera quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis, et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo **veritas principaliter est in intellectu, — secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.**

Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in lib. de vera Relig., cap. 36, dicit quod *veritas est qua ostenditur id quod est;* et Hilarius dicit, lib. 5 de Trinit., ante med., quod *verum est declarativum aut manifestativum esse;* et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. — Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini, in lib. de vera Relig., cap. eod., a med., talis : *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est;* et quædam definitio Anselmi, in dial. de Verit., cap. 12, talis: *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis;* nam rectum est quod principio concordat; et quædam definitio Avicennæ, talis: *Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.* — Quod autem dicitur, quod veritas est adæquatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit a ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad secundum dicendum quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum; ex quo inconvenientia sequebantur quæ Philosophus prosequitur in 4 Metaphysic., loco cit. in arg. Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

---

tellectui, veritas est conformitas intellectus ad rem intellectam, sive adæquatio rei et intellectus. 2° Quando tribuitur rei, veritas est conformitas rei ad sua principia. 3° Quando tribuitur propositioni, veritas describi potest, vel quod sit conformitas ad conceptum mentalem, ita ut illa propositio dicatur vera quæ est signum intellectus seu conceptus veri ; vel quod sit conformitas ad rem, quæ in se habet sicut enuntiatur. Illa autem descriptio qua dici solet quod veritas est adæquatio rei ad intellectum, pertinere potest ad veritatem prout est in re, ac etiam ad veritatem prout est in intellectu, imo et ad veritatem propositionis (Sylvius). — Nota quod hæc ultima definitio tribui debet (ut patet ex art. seq.) Isaac philosopho arabico qui scripsit librum de Definitionibus a Gerardo Cremonensi in latinum translatum. — *In arg. 2.* loquitur de Democrito, ejusque discipulis, quos recentior grex materialistarum secutus est.

Ad tertium dicendum quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit, loco cit. in arg., quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.

Articulus II

Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.

1 Sent., dist. 19, quæst. 5, art. 1, ad 7; et Ver. quæst. 1, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente. Dicit enim Philosophus, in 3 de Anima, text. 26, quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est*. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

2. Præterea, Isaac dicit, in lib. de Definitionibus, quod *veritas est adæquatio rei et intellectus*. Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum; et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

— Sed contra est quod dicit Philosophus, in 6 Metaph., text. 8, quod *circa simplicia, et quod quid est, non est veritas nec in intellectu, neque in rebus.*

Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est art. præc., secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, in quantum est cognoscens; et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur; unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est*. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum; et hoc facit componendo, et dividendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea; et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est*; sed non quod cognoscat, aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente *quod quid est*, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo **proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.**

Et per hoc patet solutio *ad objecta*.

Articulus III

Utrum verum et ens convertantur.

Ver. quæst. 1, art. 2, ad 1; et 1 Sent., dist. 19, quæst. 5, art. 1 ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod verum et ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est art. 1 hujus quæst.; ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens; nam verum est, quod est esse, et quod non est, non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Præterea, quæ se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens; nam non intelligitur ens nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

— Sed contra est quod dicit Philosophus 2 Me-

Art. 2. — Notandum est cum Sylvio, Capponio et Bannesio., de solo intellectu humano hic sermonem esse. Etenim Angeli quoque (art. 3. 4. 5. quæst. 58) sine compositione et divisione cognoscunt, et quidditates rerum simplices, et omnes enuntiationes quæ ad illas pertinent. — Nota etiam cum Cajet. quod intellectus componens et dividens non significat substantiam aut potentiam aliquam, sed operationem intellectus vocatam compositio et divisio.

Art. 3. — Veritas est una ex tribus Entis proprietatibus, sicut jam supra notavimus, p. 37.

Cfr. pro quæst. de veritate : S. Thom. *Quæst. disp. De veritate;* Satolli, In Summ. S. Th., t. 2, disp. 1, l. 7; Philosophi, in Ontologia seu Metaphysica, et præcipue Goudin, Liberatore, Zigliara, Sanseverino.

taph., text. 4, quod *eadem est dispositio rerum in esse et veritate.*

RESPONDEO dicendum quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in 3 de Anima, text. 37, quod *anima est quodammodo omnia* secundum sensum et intellectum. Et ideo **sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. — Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.**

Ad primum ergo dicendum quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est ibid. Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum, licet verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione.

Ad secundum dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile; unde verum fundatur in non ente in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri hoc potest *dupliciter* intelligi. — *Uno modo* ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. — *Alio modo* posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri; et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens; non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens intelligitur verum.

ARTICULUS IV

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.

Verit. quæst. 21, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex 1 Physic., text. 3 et 4. Sed bonum est universalius quam verum; nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

2. Præterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Sed ea quæ sunt in re, priora sunt his quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet in 3 Ethic., cap. 7. Sed virtus continetur sub bono; est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus, lib. 6 cont. Julian., cap. 7, et lib. 2 de lib. arb., cap. 18 et 19. Ergo bonum est prius quam verum.

— Sed contra, quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

RESPONDEO dicendum quod licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc, **verum, absolute loquendo, prius est secundum rationem quam bonum,** quod ex *duobus* apparet: — *primo* quidem est hoc quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter, et immediate; ratio autem boni consequitur esse secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. — *Secundo* apparet ex hoc quod cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas et intellectus mutuo se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus, et e converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum quod secundum hoc est aliquid prius ratione quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni; licet bonum sit in rebus.

Ad tertium dicendum quod virtus quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est, art. 1 hujus quæst., veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem justitiæ est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

ARTICULUS V

Utrum Deus sit veritas.

1-2, quæst. 3, art. 7, corp., et quæst. 39, art. 1, ad 3; et 2-2, quæst. 27, art. 4, c.; et 1 Contr., cap. 59, 60, 61 et 62, et lib. 3, cap. 51; et Opusc. 2, cap. 105; et Joan. 14, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas secundum Augustinum, in lib. de vera Relig., cap. 36, est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium, sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo quod patet esse falsum.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 6 : *Ego sum via, veritas, et vita.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse ejus non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, — sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad primum ergo dicendum quod licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa; et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad secundum dicendum quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus a quibus cognitionem accipit; veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc proprie loquendo non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam; sicut cum dicitur : Pater est a se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, in quantum ejus esse non est ejus intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum quod non ens et privationes non habent ex se ipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est. Unde quidquid est veritatis in hoc quod dico : Istum fornicari est verum, totum est a Deo; sed si arguatur : Ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis.

ART. 5. — Triplex distinguitur veritas, (ut jam supra diximus) in essendo; in cognoscendo; et in dicendo, quæ dicitur veracitas. Secundum hanc triplicem veritatem, Deus est summa veritas (Billuart).

Ad 2m. Nota cum Sylvio : Veritatem in divinis si proprie accipiatur dici essentialiter : quamvis possit appropriari secundæ Personæ; et sic dici personaliter, in quantum est summa imitatio principii, scilicet Patris.

S. Script. — Num. 23, 19; Exod. 34, 6; Ps. 24, 10 et 39, 12 et 85, 15 et 144, 13; Tob. 3, 2; Jer. 42; Mat. 22, 16; Marc. 12, 14; Joan. 3, 33 et 8, 26 et 14, 6 et 15, 26 et 17, 17; Rom. 3, 4; 2 Tim. 2, 13; Hebr. 6, 13 et 10, 13; 1 Joan. 1, 5.

Definit. fidei — Concil. Vatic. sess. 3. cap. 3 : Revelata vera esse credimus, propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli, nec fallere potest.

ARTICULUS VI

Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera.

1-2, quæst. 95, art. 1; et 1 Sent., dist. 19, quæst. 5, art. 2; et Ver. quæst. 1, art. 4 et 8; et Psalm. 11.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia secundum Augustinum, lib. 14 de Trin., cap. 8, et lib. 15, cap. 1, circa fin., *nihil est majus mente humana, nisi Deus.* Sed veritas est major mente humana, alioquin mens judicaret de veritate; nunc autem omnia judicat secundum veritatem, et non secundum se ipsam. Ergo solus Deus est veritas; ergo non est alia veritas quam Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit, in lib. de Veritate, cap. 14, circa fin., quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

— Sed contra est quod in psalm. 11, 2, dicitur, *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.*

RESPONDEO dicendum quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est quod quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando

ART. 6. — Conclusio tripartitur : 1. Veritas proprie dicta, scilicet veritas intellectus divini est una. 2. Veritas in intellectu creato, non est una, sed multæ in multis intellectibus, imo in uno eodemque intellectu juxta multitudinem eorum quæ cognoscuntur esse vera. 3. Si loquimur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem (Sylvius).

aliquid dicitur analogice de multis illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur; sicut sanum dicitur de animali, et urina, et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva, et urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem art. 1 hujus quæst. quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. — **Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu secundum plura cognita.** Unde dicit Glossa super illud ps. 11 (est autem Glossa Augustini in istum ps.): *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*, quod *sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates.* — **Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem.** Et sic licet plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ.

Ad primum ergo dicendum quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit major anima; et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major anima non simpliciter, sed secundum quid, in quantum est perfectio ejus, sicut etiam scientia posset dici major anima. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali nisi Deus.

Ad secundum dicendum quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum.

Articulus VII

Utrum veritas creata sit æterna.

1 Sent., dist. 19, quæst. 5, art. 3; et Ver. quæst. 1, art. 5.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus in lib. 2 de lib. arb., cap. 8, quod *nihil est magis æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque.* Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt æterna; ergo et verum, quod est maxime universale.

3. Præterea, id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine; quia si veritas incœpit, cum ante non esset, verum erat veritatem non esse, et utique aliqua veritate verum erat; et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit; verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

— Sed contra est quod solus Deus est æternus, ut supra habitum est, quæst. 10, art. 3.

Respondeo dicendum quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem; sed secundum quod est in voce, dicitur *verum enuntiabile*, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subjecto; sicut urina dicitur sana non a sanitate quæ in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est, art. 1 hujus quæst., quod res denominantur veræ a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed **quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet.** Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est, art. 5 hujus quæstionis.

Ad primum ergo dicendum quod ratio circuli, et *duo et tria esse quinque*, habent æternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum quod aliquid esse semper, et ubique, potest intelligi *dupliciter.* — *Uno modo* quia habet in se unde se extendat ad omne tempus, et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique, et semper. — *Alio modo* quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum, vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique, et semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset

futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura; quæ quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum quod quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium quæ a nobis formantur, est æterna, sed quandoque incœpit; et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est æterna; sed nunc verum est dicere veritatem illam tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei, quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde in tantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse ejus.

Articulus VIII

Utrum veritas sit immutabilis.

1 Sent., dist. 19, quæst. 5, art. 3; et Ver. quæst. 1, art. 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus, in lib. 2 de libero Arbitr., cap. 12, non procul a fine, et de vera Religione, cap. 30, quod *veritas non est æqualis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.*

2. Præterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur; *veritas* enim, secundum Anselmum, in dial. de Veritate, cap. 8, *est rectitudo quædam*, in quantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. Hæc autem propositio: Socrates sedet, accipit a mente divina ut significet Socratem sedere; quod significat etiam, eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum: Socrates sedet, sedebit, et sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet, et eadem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

— Sed contra est quod dicitur in psal. 11, 2: *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., veritas proprie est in solo intellectu; res autem dicuntur veræ a veritate quæ est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest *dupliciter*, sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. — Unde *uno modo* variatur veritas ex parte intellectus ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. — *Alio modo*, si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum.— Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet, quæst. 12, art. 13. Unde **veritas divini intellectus est immutabilis; — veritas autem intellectus nostri mutabilis est**: non quod ipsa sit subjectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad secundum dicendum quod verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur, neque corrumpitur per se, sed per accidens, in quantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in 1 Phys., text. 76, ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

Ad tertium dicendum quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, in quantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectus; quæ quidem consistit in conformitate intellectus et rei; qua quidem subtracta mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio: Socrates sedet, eo sedente, vera est, et veritate rei, in quantum est quædam vox significativa, et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram; Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum quod sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis: Socrates sedet, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet.

Art. 8. — *Propositio fidei: Hic art. contra quosdam rationalistas quos Vatican. Conc. damnavit. sess.* 31 § 4: Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia: anat. sit.

Unde et veritas ab hoc causata diversimode se habet, et diversimode significatur propositionibus de præsenti, præterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, eadem veritas invariabilis maneat.

QUÆSTIO XVII

De falsitate. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde quæritur de falsitate; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum falsitas sit in rebus; 2° utrum sit in sensu; 3° utrum sit in intellectu; 4° de oppositione veri et falsi.

Articulus primus

Utrum falsitas sit in rebus.

Supr., quæst. 16, art. 1 et 2; et 1 Sent., dist. 19, quæst. 5, art. 1; et 1 Contr., cap. 60; et Ver. quæst. 1, art. 10; et Perih. lib. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 8, in fine: *Si verum est id, quod est, falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante.*

2. Præterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in lib. de vera Relig., cap. 33, a med., quia non ostendunt aliud quam suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, in quantum imitantur ipsum. Sed quælibet res, in quantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate; et sic nulla res est falsa.

— 4. Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de vera Relig., cap. 34, circ. princ., quod *omne corpus est verum corpus, et falsa unitas, quia imitatur unitatem, et non est unitas.* Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

Respondeo dicendum quod cum verum et falsum opponantur, opposita autem sint circa idem, necesse est ut ibi prius quæratur falsitas ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. — In rebus autem neque veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur, secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum, a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundum se, in quantum deficiunt a forma artis; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis.

Sic autem in rebus dependentibus a Deo falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, (cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat); — nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates, et mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud psal. 4, 3: *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?* sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitæ nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectus, sicut dicitur Joan. 3, 21: *Qui facit veritatem, venit ad lucem.*

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid; et hoc dupliciter: — *Uno modo* secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso; secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest, sicut si dicamus diametrum esse commensurabilem, ut dicit Philosophus in 5 Metaph., text. 34, et sicut dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., c. 10, quod *verus tragœdus est falsus Hector;* sicut e contrario potest unumquodque dici verum secundum id quod competit ei. — *Alio modo* per modum causæ, et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse

---

Art. 1. — Falsitas generaliter est alicujus ad sua principia difformitas, seu ex D. Thoma (q. 1. De Veritate, art. 10) inæqualitas rei et intellectus. — Sylvius dat sequentes conclusiones circa præs. art. 1° In rebus artificialibus, simpliciter et secundum se potest esse falsitas; res enim artificiales dependent ab intellectu artificis, et a forma quæ est in intellectu possunt deficere. 2. In rebus naturalibus per se et secundum se non potest esse falsitas, quia dependent ab intellectu divino. 3° In actibus voluntariis potest reperiri falsitas, etiam per ordinem ad divinum intellectum. Nam agens liberum potest se substrahere ab ordinatione divini intellectus. 4. In rebus naturalibus potest esse falsitas per comparationem ad nostrum intellectum, atque ita et secundum quid in quantum comparantur ad intellectum a quo non dependent.

falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel; et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 6, in fine, quod *eas res falsas nominamus, quæ similia veris apprehendimus.* Et Philosophus dicit in 5 Metaphys., text. 34, quod falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum, vel locutionum; non autem ex hoc quod potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in 5 Met., loco proxime cit.

Ad primum ergo dicendum quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera; secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde *verus tragœdus est falsus Hector*, ut dicitur in 2 Solil., loco in corp. cit. Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse, ita in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

Ad secundum dicendum quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter; sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad quartum quod in oppositum objicitur, dicendum quod similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

Articulus II

Utrum in sensu sit falsitas.

Ver. quæst. 1, art. 10; et Periherm. l. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus in lib. de vera Relig., cap. 33, circa med.: *Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab his amplius exigere debeamus ignoro.* Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur; et sic falsitas in sensu non est.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Metaphys., text. 24, quod falsitas non est propria sensui, sed phantasiæ.

3. Præterea, in incomplexis non est verum, nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 6, in fine: *Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli.*

Respondeo dicendum quod falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 2. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt. Unde **contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quod apprehendit vel judicat res aliter quam sint.**

Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu *tripliciter.* — *Uno modo*, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum proprium sensibilium. — *Alio modo* per se, sed non primo, sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium omnium. — *Tertio modo* nec primo, nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem.

Et ideo **circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus,** ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non convenienter recepit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium; et inde est quod propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur. — **De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum judicium etiam in sensu recte disposito;** quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens. vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum quod sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio, quo judicamus nos sentire aliquid; sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit; et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod *sensus proprii sensibilis falsus non est.* Phantasiæ autem attribuitur falsitas, quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas; unde etiam Philosophus in 5 Metaph., text. 34, dicit quod umbræ, et picturæ, et somnia dicuntur falsa; in quantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu sicut in cognoscente verum et falsum.

ARTICULUS III

Utrum falsitas sit in intellectu.

Verit. quæst. 1, art. 12; et 1 Sent., dist. 19, quæst. 5, art. 1, ad 7; et 3 Cont., cap. 108, § 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 32, in princ. : *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 51, quod intellectus semper est rectus. Non ergo in intellectu est falsitas.

— Sed contra est quod dicitur in 3 de Anima, tex. 21 et 22, quod *ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est.* Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

RESPONDEO dicendum quod sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus, (sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem); ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur, potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei; sicut est dictum art. præc., quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est, intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens.

Hac tamen differentia servata, quæ supra circa veritatem dicta est, quæst. 16, art. 2, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est art. præc.

Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse *dupliciter.* — *Uno modo* secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri, ut si definitionem circuli attribuat homini; unde definitio unius rei est falsa de altera. — *Alio modo* secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt; sic enim definitio non est solum falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se; ut si formet talem definitionem: Animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem: Aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum quod quia quidditas rei est proprium objectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in *quod quid est*, sic de eo judicamus; sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, loco cit. in 1 argum., quod *omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur;* non autem ita quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa *quod quid est.* Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti.

ART. 3. — Traditionalistæ multi, affirmare non erubuerunt S. Doctorem nostrum non admittere evidentiam ut certitudinis criterium. Ipsi velint hunc articulum attentius perlegere, et præcipue solutiones ad objecta. Cæterum in tota ista quæstione S. Thomas cum maxima sapientia loquitur de diversis ad certitudinem pertinentibus.

ARTICULUS IV

Utrum verum et falsum sint contraria.

1-2, quæst. 64, art. 3; et 1 Sent., dist. 9, qu. 5, art. 1, ad 8; et Ver. qu. 1, art. 10, ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est; nam *verum est id quod est*, ut dicit Augustinus, lib. 2 Solil. cap. 5, in fine. Sed quod est, et quod non est, non opponuntur ut contraria Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero; quia, sicut dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 10, *tragœdus non esset falsus*

ART. 4. — In titulo ly *contraria* sumitur proprie, ut contrarietas distinguitur contra alias oppositionum species (Cajet.).

Hector, si non esset verus tragœdus. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua. *Nihil enim divinæ substantiæ est contrarium*, ut dicit Augustinus 12 de Civit. Dei, cap. 2, circa finem. Sed Deo opponitur falsitas; nam idolum in Scriptura mendacium nominatur, Jerem. 8, 5 : *Apprehenderunt mendacium ;* Glossa Hieronymi in hunc locum : *Id est, idola.* Ergo verum et falsum non sunt contraria.

— Sed contra est quod dicit Philosophus in 2 Periher., cap. ult. ; ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

RESPONDEO dicendum quod **verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio,** ut quidam dixerunt.

Ad cujus evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum ; et propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente ; sicut non videns, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum ; *est* enim *negatio in subjecto,* ut dicitur 4 Metaphys., text. 41, et lib. 5, text. 27 ; cæcum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero et aliquid ponit, et subjectum determinat ; nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit ; est enim falsum, ut dicit Philosophus, 4 Metaphys., tex. 27, ex eo quod dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum quod id quod est in rebus, est veritas rei ; sed id quod est apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse, et non esse, contrarietatem habet, sicut probat Philosophus in 2 Perih., cap. ult., quod huic opinioni : *Bonum est bonum,* contraria est : *Bonum non est bonum.*

Ad secundum dicendum quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut malum in bono sibi contrario, sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum contraria sunt falso et malo, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens : ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum quod quia contraria et opposita private nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis, quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua ; sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium, nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinæ, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

QUÆSTIO XVIII

DE VITA DEI. — *In quatuor articulos divisa.*

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia, et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quorum sit vivere ; 2° quid sit vita ; 3° utrum vita Deo conveniat ; 4° utrum omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum omnium naturalium rerum sit vivere.

1 Cont., cap. 97.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosophus in 8 Physicorum, text. 1, quod motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere, in quantum habent in se ipsis principium motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probatur in 8 Physicor., text. 55 et 57. Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita ; dicuntur enim aquæ vivæ. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

— Sed contra est quod dicit Dionysius 6 cap. de divin. Nom., prope princ., quod *plantæ, secundum ultimam resonantiam vitæ, habent vivere ;* ex quo potest accipi, quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

RESPONDEO dicendum quod ex his quæ manifeste vivunt, accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit. Dicitur enim in libro de Vegeta-

---

ART 1. — Plures antiqui Philosophi inter quos Speusippus, Pythagoras et Zeno, quamdam animam per totum orbem diffusam contendebant ; Inde poeta : « Mens agitat molem ». De hoc errore, Campanella sæculo XVI fuit suspectus, multique recentiores pseudophilosophi convicti.

Cfr. Auctores philosoph., circa vitæ notiones et præcipue Goudin, Zigliara, San Severino, Liberatore, *philosophia* et *del composto humano ;* Kleutgen, *Philos.* t. 2. — De vita Dei : S. Thom. *cont. Gent.* l. 1. c 97 etc ; S. Bernard. *Homil. 18 in Cantic. ;* Suarez, *Metaphys.* disp. 30 ; Hales. P. 2, q. 77 ; Areopag. *De divin. nominib.* c. 7 ; Satolli, t. 2, disp. 1, l. 9.

bilibus (Aristot. in lib. 1 de Plantis, cap. 1, in princ.), quod vita in animalibus manifesta est. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet.

Primo autem dicimus animal vivere quando incipit ex se motum habere, et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando vero jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia quæ se ipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est, existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere, et sentire dicitur moveri, ut dicitur in 3 de Anima, text. 28, et lib. 1, text. 118, ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam; — ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cœlestium, vel de motu communiter; et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium per similitudinem, et non per proprietatem. Nam motus cœli est in universo corporalium naturarum sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpote cum sunt extra locum proprium; cum enim sunt in loco proprio, et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea; imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in 8 Physicor., text. 32; et ita non movent se ipsa, sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum quod aquæ vivæ dicuntur quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem; in quantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ; sed tamen non est in eis vera ratio vitæ quia hunc motum non habent a se ipsis, sed a causa generante eas, sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

Articulus II

Utrum vita sit quædam operatio.

1-2, quæst. 3, art. 2, ad 3; et quæst. 56, art. 1, ad 2; et 2 Sent., dist. 19, art. 7, corp.; et 1 Met., com. 5, in princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita sit quædam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in 2 lib. de Anima, text. 13, qui distinguit vivere per quatuor, scilicet: alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud Joan. 17, 3: *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*. Ergo vita est operatio.

— Sed contra est quod dicit Philosophus in 2 de Anima, text. 37: *Vivere viventibus est esse*.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, quæst. præced., art. 3, intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit a sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora; et inde est quod ex his quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendum essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet, quæst. 13, art. 1, inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina — quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita; — aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, a quibus imponuntur; et hoc minus proprie; sicut

---

Art. 2. — Hic S. Doctor dat veram notionem vitæ, quæ non ab immanentia actionis, sed a se movendo ab intrinseco, primo et per se est accipienda. Unde actiones vitales tribui nequeunt affinitatibus chimicis, juxta Jatrochimistas, neque viribus mechanicis secundum Jatromechanistas neque agentibus physicis mere corporeis una cum chimiæ principiis, juxta Physicochimistas.— Tandem, uno verbo materia esse nequit principium vitæ, et sic viventia a non viventibus essentialiter distinguuntur.

patet quod hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones ; et ideo aliquando ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundum quod *corpus* ponitur species quantitatis.

Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere se ipsum ; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere se ipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto ; sicut hoc nomen *cursus* significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. — Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitæ, a quibus nomen vitæ assumitur, sicut dicit Philosophus 9 Ethicorum, cap. 9, quod vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim 9 Ethicorum, cap. cit., quod vivere est sentire, vel intelligere, id est habere naturam ad sentiendum vel intelligendum ; et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor ; nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium ; quorum quædam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio ; quædam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea : quædam vero cum his ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, et volatilia, et hujusmodi ; quædam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum ergo dicendum quod opera vitæ dicuntur quorum principia sunt in operantibus, ut se ipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales ; sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quod illa operatio, quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis ; unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur ; et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

Unde patet solutio *ad tertium*.

Articulus III

Utrum Deo conveniat vita.

1 Cont., c. 97, 98, 99 ; et lib. 4, cap. 13, fin.: et Joan. 14, lect. 2, col. 2 ; et 12 Met., lect. 6, col. 5, fine.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua, secundum quod movent se ipsa, ut dictum est art. præc. Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Præterea, in omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium ; unde dicitur in 2 de Anima, text. 36, quod *anima est viventis corporis causa, et principium*. Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

— Sed contra est quod dicitur in Psal. 83, 3 : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Respondeo dicendum quod vita maxime proprie in Deo est.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quod cum vivere dicuntur aliqua, secundum quod operantur ex se ipsis, et non quasi ab aliis motà, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. — Nam primo finis movet agentem ; — agens vero principale est quod per suam formam agit ; — et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis ; cui instrumento competit sola executio actionis. — Inveniuntur igitur quædam quæ movent se ipsa, non habito respectu ad formam vel finem quæ inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus ; sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura : et hujusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis a natura movent se ipsas secundum augmentum et decrementum. — Quædam vero ulterius movent se ipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt : et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent se ipsa. Nam ea quæ non

---

Art. 3. — In titulo, *conveniat*, intelligitur formaliter, nam virtualiter Deo perfectionem vitæ convenire, in q. 4 probatum est.

S. Script. : Gen. 2, 7 ; Ps. 35, 10 ; Ezech. 27, 14 ; Matt. 16, 16 ; Joan. 1, 4 et 4, 24 et 5, 26 et 14, 6 ; Act. 17, 25 ; 1 Joan 1, 2 et 5, 20. Formula jusjurandi *per Deum vivum*, vel *vivit Dominus* sæpius in S. Litteris expressa.

habent nisi sensum tactus, movent solum se ipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent se ipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis hujusmodi animalia formam, quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per se ipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura; cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. — Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi præstituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum.

Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum; hæc enim perfectius movent se ipsa; et hujus est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa, quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis, et hæc præcipit illi quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta a natura, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur.

Illud igitur cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ; tale autem est Deus: unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in 12 Metaph., text. 51, ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in 9 Metaph., text. 16, duplex est actio, — una quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; — alia quæ manet in agente, ut intelligere, sentire et velle; quarum hæc est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus ejus ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis, licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia; hujusmodi autem actio sit actus perfecti, id est, existentis in actu, ut dicitur in 3 de Anima, text. 28. Hoc igitur modo quo intelligere est motus. id quod se intelligit, dicitur se movere; et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet se ipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus est ipsum suum esse, et suum intelligere, ita et suum vivere; et propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui; et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili; sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

Articulus IV

Utrum omnia sint vita in Deo.

1 Contr., c. 13, fine; et Ver. qu. 4, art. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Act. 17, 28: *In ipso vivimus, movemur et sumus.* Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Præterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari; cum igitur non omnia vivant in se ipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de vera Religione, cap. 29, circa med., substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quæ in se ipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in se ipsis; quod tamen videtur esse falsum, cum in se sint in actu, in Deo vero in potentia.

4. Præterea, sicut sciuntur a Deo bona, et ea quæ fiunt secundum aliquod tempus. ita mala, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fient. Si ergo omnia sunt vita in Deo, in quantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quæ nunquam fient, sint vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo; quod videtur inconveniens.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 4: *Quod*

Art. 4. — *Ad. arg. sed Contra:* Editio Vulgata habet: « Sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat ». Aliæ vero versiones a pluribus doctoribus et specialiter S. Augustino, et S. Thoma receptæ, sic præfatum textum exhibent: « Sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso vita erat. » — Almaricus, nostri ævi pantheistarum præcursor, de quo jam pluries sumus locuti, dicebat: «Sicut alterius naturæ non est Abraham et alterius Isaac, sed unius et ejusdem, sic omnia esse unum et omnia esse Deum ». Doctrinam istam quam Concil. Lateran. IV, condemnavit dicens « non tam hæreticam quam insanam », hic a fundamentis evertit S. Doctor. Etenim omnia sunt in Deo, et vitam habent in eo per ideam, sed non per naturam. Vatic. concil. Sess. 3. Can. 1 definivit: « Si quis dixerit unam, eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; anat. sit ».

factum est, in ipso vita erat. Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., vivere Dei est ejus intelligere, in Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde **cum omnia, quæ facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.**

Ad primum ergo dicendum quod creaturæ in Deo esse dicuntur *dupliciter*. — *Uno modo* in quantum continentur et conservantur virtute divina; sicut dicimus ea esse in nobis quæ sunt in nostra potestate; et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis; et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *in ipso vivimus, movemur, et sumus;* quia etiam nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo. — *Alio modo* dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente; et sic sunt in Deo per proprias rationes; quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, et in exemplato; sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile; in domo autem, quæ est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ in se ipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

Ad tertium dicendum quod si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas quam in se ipsis; propter quod et Plato posuit quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in se ipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in se ipsis autem esse creatum; sed esse hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina; sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quam in materia; sed tamen verius dicitur domus quæ est in materia, quam quæ est in mente, quia illa est domus in actu, hæc autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum quod, licet mala sint in Dei scientia, in quantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo. Cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici, quod mala sint vita in Deo. Ea vero quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod vivere nominat intelligere tantum in quantum intelliguntur a Deo; non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

QUÆSTIO XIX

DE VOLUNTATE DEI. — *In duodecim articulos divisa.*

Post considerationem eorum quæ ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem divinam; ut sit — prima consideratio de ipsa Dei voluntate; — secunda de his quæ ad voluntatem absolute pertinent; — tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autem voluntatem quæruntur duodecim: 1° utrum in Deo sit voluntas; 2° utrum Deus velit alia a se; 3° utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit; 4° utrum voluntas Dei sit causa rerum; 5° utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam; 6° utrum voluntas divina semper impleatur; 7° utrum voluntas Dei sit mutabilis; 8° utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat; 9° utrum in Deo sit voluntas malorum; 10° utrum Deus habeat liberum arbitrium; 11° utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi; 12° utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in Deo sit voluntas.

3 p., quæst. 18, art. 1, corp.; et 1 Sent., dist. 45, art. 1; et 1 Cont., cap. 72 et 73, ad 2, et lib. 4, cap. 19; et Verit. quæst. 23, art. 1; et Opusc. 2, cap. 32 et 34.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est

---

ART. 1. — In titulo *voluntas* sumitur dupliciter. 1 Pro actu volendi. 2 Pro principio seu potentia elicitiva actus volendi. Nec refert in proposito, quo quis modo accipiat, quia ubi unum, ibi reliquum, et e converso (Cajetanus). — Responsio est fidei, nam aperte in S. Scriptura reperitur. Item Spiritum S. credimus per voluntatem divinam procedere; et in pluribus Conciliis, contra Monothelitas definitum fuit in Christo duplicem esse voluntatem, humanam scilicet et divinam.

S. Script. — Ps. 113, 3; Ps. 134, 6; Esther, 13, 9; 1 Machab. 3, 60; Matth. 6, 10; Joan. 3, 8; Rom. 9, 18; 1 Cor. 12, 11; Ephes. 1, 5 et 1, 11.

Cfr.: S. Thom. 1 *Cont. gent.* c. 72 et seq.; *de Veritate* q. 2, et seq.; S. Bonavent. in 1, dist. 45: Ruiz, *De voluntate Dei;* Suarez, *Relectio de libertate Dei;* Kleutgen, t. 1; Kilber, in Theol.

finis, et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundum Philosophum, in 3 de Anima, text, 54, voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile, ut probatur 8 Physic., text. 49. Ergo in Deo non est voluntas.

— Sed contra est quod dicit Apostolus, Rom. 12, 2 : *Ut probetis quæ sit voluntas Dei.*

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus ; voluntas enim intellectum consequitur.

Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea ; et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet ; ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo ; cum vero non habet, quærat ipsum ; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.

Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus ; — et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle.

Ad primum ergo dicendum quod, licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt, et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (quæst. 16, art. 3). Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem ; quæ, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet ; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo ; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod voluntas, cujus objectum principale est bonum, quod est extra volentem, oportet quod sit mota ab alio ; sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia ; unde cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit quod primum movens movet se ipsum, ut jam supra.

Wirceburg ; Frassen, *De volunt. div.;* S. Augustin. *Enchiridion* c. 95, etc.; Hales, 1 Part. : Schœtzler, *Dogme de la grâce ;* Damascenus, *Dial. cont. Manichæos,* N. 79 ; Goudin, *Tractat. theologici,* t. 1, De voluntate Dei; Satolli, *in Summ. theolog.*, Disp. 2.

Articulus II

Utrum Deus velit alia a se.

1 Sent., dist. 45, art. 2 ; et 1 Cont., cap. 74, 75 et 86 ; et Ver. quæst. 23, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non velit alia a se. Velle enim divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 54. Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio ; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicumque volenti sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis ejus sit multiplex, et per consequens ejus esse, quod est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Thess. 4, 3 : *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

Respondeo dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se ; quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet ; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad bonitatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, — sed

Art. 2. — Conclusio est de fide, et exprimitur sæpissime in S. Scriptura. — Deus voluit alia a se sed propter se, ut dixit *Concil. Vatic. :* « Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit ; anat. sit. » et Prov. 16, 14 : « Universa propter semeptipsum, operatus est Dominus ».

se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum quod, licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet, quæst. 13, art. 4. In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

Ad secundum dicendum quod in his quæ volumus propter finem, tota ratio volendi est finis, et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem ; et hoc solum est quod movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est art. præc., non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua ; et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum quod sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno ; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

Articulus III

Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

1 Sent., dist. 43, quæst. 2, per tot. ; et dist. 47, art. 1 ; et 1, Cont. cap. 80, 81, 82, 83, et 89, fin., et lib. 2. cap. 25 et 27, fin., et lib. 3, cap. 97 ; et Verit. quæst. 23, art. 4 ; et Pot. quæst. 3, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab æterno vult ; alias voluntas ejus esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia a se, in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

3. Præterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium ; quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est, quæst. 2, art. 3, in corp. Sed naturale est ei velle quidquid vult ; quia in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in 5 Metaph., text. 6. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, non necesse esse, et possibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est etiam eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet, et sic imperfecta ; quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator in 2 Physic. text. 48. Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum, et sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

— Sed contra est quod dicit Apostolus, Eph. 1. 11 : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Respondeo dicendum quod necessarium dicitur aliquid *dupliciter,* scilicet absolute, et ex suppositione. — Necessarium *absolute* judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal, vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut est necessarium numerum esse parem, vel imparem. — Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex *supposi-*

Art. 3. — Responsio negativa est fidei. — Aristoteles et quidam alii philosophi cum non possent conciliare Dei immutabilitatem cum ejus libertate, hanc negaverunt, et posuerunt mundum esse necessario, et consequenter ab æterno productum, (quorum meminit infra q. 25, art. 5). Veram etiam in Deo libertatem negasse videntur Wiclef, Abeilardus, Bucerus et Calvinus. Aureolus etiam docuit libertatem esse tantummodo metaphorice in Deo. — Guntherus et Hermes, nostra ætate, negarunt electionis libertatem in Deo, admittentes tantummodo quamdam inclinationem ad benefaciendum.

S. Script. : — Ps. 93 ; Ps. 134, 6 ; Eccles. 33, 10, etc., et 39, 8 ; Jerem. 18, 3 ; Math. 20, 15, Joan. 3, 8 ; Rom. 9, 20 ; 1 Corint. 12, 11 ; Ephes. 1, 11.

Definit. fidei : — *Concil Vatic. Sess. 3 c. 1 :* Hic Deus liberrimo consilio condidit creaturam. *Inter Canon.:* Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum ; anat. sit. — *Inter capitula Abeilardi a concil. Senonensi* (1140) *et ab Innoc. II damnata : n° 7 :* Quod ea solummodo possit Deus facere et dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore quo facit et non alio. — *In Brevi ad Archiep. Colon. 15 jun. 1857. Pius P. IX damnavit errores Guntheri :* Neque ignoramus ea iisdem libris doceri et statui quæ catholicæ doctrinæ de suprema Dei libertate a quavis necessitate soluta in rebus procreandis plene adversantur.

tione; supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde **bonitatem suam Deus ex necessitate vult,** sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex nenessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod **alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione.** Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus vult ab æterno quidquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum quod causa quæ est ex se contingens, oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum quod sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita; quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in se ipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria; propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

Articulus IV

Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

1 Sent., dist. 45, art. 3; et 3 Cont., cap. 97, et 4, cap. 10, princ.; et Pot. quæst. 3, art. 15; et Ps. 50, col. 2; et Joan. 5, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius cap. 4 de divinis Nominibus, circa princ., lect. 1: *Sicut noster sol non ratiocinans, aut præligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis divinæ radios.* Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et præeligens. Ergo Deus non agit per voluntatem; ergo voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine; sicut in ordine ignitorum est primum quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem; voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Præterea, quidquid est causa alicujus per hoc quod est tale, causa est per naturam, et non per voluntatem; ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit in 1 de Doctrina christiana, cap. 31, in fin., quod *quia Deus bonus est, sumus.* Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 8. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

— Sed contra est quod dicitur Sapient. 11, 26: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere **voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per ne-**

cessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agant intellectus et natura, ut probatur in 2 Physicorum, text. 49, necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagittæ prædeterminatur finis, et certus motus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat.

Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat; quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur; et hoc ideo quia, secundum quod est tale, agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale; omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet, quæst. 7, art. 2. Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod præexistunt in ea; quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causæ. Unde cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem; et per modum intelligibilem procedunt ab eo, et sic, per consequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad secundum dicendum quod quia essentia Dei est ejus intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum quod bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur quod *quia Deus bonus est, sumus*, in quantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est, art. 2, in solut. ad 2 præcipue.

Ad quartum dicendum quod unius et ejusdem effectus etiam in nobis est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis; et voluntas ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

Articulus v

Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.

1 Sent., dist. 41, art. 3. corp.; et 1 Cont., cap. 86, et lib. 2, cap. 28 et 29, et lib. 3, cap. 97.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus, lib. 83 QQ., quæst. 46, parum a med: *Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse?* Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Præterea, in his quæ fiunt a volente, qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est art. præc. Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere nisi solam voluntatem divinam; et sic omnes scientiæ essent supervacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur; quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea, quod fit a volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam; quod est inconveniens.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. 83 QQ., quæst. 28: *Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur; nihil (1) autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quærenda est.*

Respondeo dicendum quod **nullo modo voluntas Dei causam habet.**

Ad cujus evidentiam, considerandum est quod cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quod si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius, sed tamen intelligeret prin-

(1) Al., *tamen*. Augustini textus sic habet: *Omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem*, etc.

cipia esse causas conclusionis. — Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed, si uno actu velit finem, et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quod ea quæ sunt ad finem, velit ordinare in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem, sed tamen vult ea quæ sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum quod cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus, non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in 3 de Trinit., cap. 2, in med. : *Placuit vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere; cum omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei.*

Ad tertium dicendum quod cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio; sed si primi effectus ex sola divina voluntate dependent : utpote si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui operando diversa opera; et voluit eum habere intellectum ad hoc quod esset homo; et voluit eum hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

Articulus VI

Utrum voluntas Dei semper impleatur.

1 Sent., dist. 47, art. 1 et 2; et 3 Sent., dist. 31, quæst. 2, art. 3, quæstiunc. 1; et Ver. quæst. 33, art. 2, corp.; et Quodl. 11, art. 3, corp., et Quodl. 12, art. 4, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus, 1 ad Tim. 2. 4, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Præterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit; multa enim bona possunt fieri, quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Præterea, voluntas Dei, cum sit causa prima,

Art. 6. — Esth. 13, 9 ; Is. 46, 10. — Ex hoc art. habes quomodo concilies ea quæ videntur in Script. contraria, v. g. : Matth. 23 : Quoties volui congregare filios tuos et noluisti ? Prov. 1 : Vocavi et renuisti. Act. 7 : Vos semper Spiritui sancto restitistis (Porrecta).

De Divisionibus divinæ voluntatis. — Dividitur 1° in *voluntatem beneplaciti*, et *voluntatem signi:* (ut docet Auctor infra art. 11, et q. 23 de Veritate art. 3). Voluutas beneplaciti est ipse actus divinæ voluntatis, unde est proprie et formaliter in Deo. — Voluntas signi est aliquid exterius quod solet inter nos esse signum quod volumus aliquid, unde nonnisi metaphorice dicitur voluntas, sumpto signo seu effectu voluntatis, pro ipsa voluntate. — Voluntas Beneplaciti subdividitur *in antecedentem* et *consequentem.* Molinistæ vocant antecedentem, eam voluntatem quam Deus habet ex se ipso, seu cujus ipse auctor est, nulla scilicet expectata occasione aut causa ex parte creaturarum. Talis est voluntas salvandi reprobos. Et voluntas consequens ea est quam Deus non habet ex se sola, sed data occasione aut causa ex parte creaturarum, seu ex nostra causa ortum habens. Talis est voluntas damnandi reprobos, illorum prævisa impœnitentia finali (Perrone). Unde juxta ipsos voluntas antecedens, antecedit nostrum consensum et prævisionem meritorum; et consequens supponit hunc consensum. — Juxta thomistas vero, voluntas antecedens illa est quæ fertur in objectum secundum se consideratum et præcisum a circumstantiis; dicitur vero consequens quatenus fertur in objectum vestitum omnibus suis circumstantiis (Billuart).

Voluntas Beneplaciti est *efficax* aut *inefficax:* Efficax semper impletur; non item vero voluntas inefficax.

Tandem Voluntas Beneplaciti est *absoluta* et *conditionata.* Absoluta ea est qua Deus vult aliquid absque ulla conditione. Talis fuit voluntas mundum creandi. Conditionata vero quæ aliquam conditionem includit ut impleatur. Sæpius de hac voluntate conditionata agitur in S. Scriptura. v. g. *ps. 105* : « Et dixit ut perderet eos, si non Moyses electus ejus stetisset in conspectu ejus ut averteret iram ejus ». *Item 3 Reg. 9. 4* : « Si ambulaveris coram me, sicut ambulavit pater tuus, etc... ponam thronum regni tui super Israel, etc ». — Vide Satolli, *In Summ. S. Th.* vol. 2, Disp. 2, lect. 4.

— *Ad 1m.* — Hic auctores quærere solent de voluntate Dei circa salutem omnium, scilicet utrum Deus velit omnes homines salvos fieri? Utrum vi istius voluntatis Christus sit mortuus pro omnibus? Et tandem utrum vi ejusdem voluntatis Deus præbeat omnibus media sufficientia ad salutem? Et omnes catholici una voce affirmative respondent. — Contra doctrinam catholicam, erraverunt: 1° Quidam hæretici, *misericordes* vocati qui tempore S. Augustini contendebant Deum voluntate absoluta velle omnes homines salvos fieri; usque in diem judicii, damnatos cruciandos, tunc vero eos misericordiam consequi. — 2° *Pelagiani* posuerunt in Deo voluntatem generalem salvandi omnes homines si vellent, sed non agnoscentes gratiæ necessitatem, docebant viribus naturæ bene utentes sibi mereri salutem (Vide S. Prosper. in Epist. ad S. Augustinum, et in carmine *de Ingratis,* et S. Fulgent. *de Incarnat. et Grat. c. 26*). — 3° *Prædestinatiani* sæculo VI° ex opposito, negarunt in Deo voluntatem reprobos salvandi, et consequenter Christum non esse mortuum pro omnibus. Hauc doctrinam divulgavit præcipue sæculo IX Gotteschalcus, monachus Orbacensis prope Suessionem, qui prædicationis prætextu peragravit Germaniam, Galliam et Italiam. Contra ipsum scripsit Scotus Erigena, Caroli Calvi aulicus, qui videtur in errorem Pelagiauam incidisse. Unde magna perturbatio in Galliarum ecclesiis hisce temporibus exorta est. Coucilium Carisiacum (Kiersy) prope Suessionem, damnavit doctrinam Gotteschalchi anno

non excludit causas medias, ut dictum est art. præc. Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectus causæ secundæ; sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum; non ergo voluntas Dei semper impletur.

— Sed contra est quod dicitur in ps. 113, 13 : *Omnia quæcumque voluit fecit.*

RESPONDEO dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet; potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quod si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum; sed tamem quicumque effectus ex causa

---

848, et præcipue in secundo conventu, anno 853. Concilium vero Valentiuum, anno 855, confirmatum in Synodo Tullensi I apud Saponarias (Savonière) errores Joannis Scoti Erigenæ damnavit. Studiosus lector probatos historiarum Scriptores adeat, circa hanc celeberrimam controversiam. — 4° *Calvinus* uegavit in Deo voluntatem salvandi reprobos, et ideo alios creasse ad vitam, et alios ad supplicium. — 5° Juxta *Jansenium* in Deo non esse voluntatem salvandi nisi eos qui salvantur. Adamo quidem Deus contulerat gratias sufficientes quibus potuisset in statu justitiæ perseverare; sed post ipsius lapsum non dantur hominibus, nisi gratiæ efficaces. Unde juxta ipsum, semipelagianum esset dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse. Agnovit dumtaxat quamdam velleitatem seu complacentiam sterilem circa damnatorum naturam quam vocavit Creatoris voluntatem, non Redemptoris; sed istud gratiæ figmentum, nunquam dirigitur ad salutem.

S. Script. — Ezech. 18, 23 et 33, 11; Sap. cap. 11 et 12; Matth. 23, 37; Luc. 13, 34; Joan. 3, 14 et 6, 38, et 17, 12; Rom. 1, 16 et 5, 15 et 6, 22, et 8, 31, et 14, 15; 1 Corint. 8, 11; 2 Corint. 5, 14; 1 Thessalon. 5, 9; 2 Thessalon. 2, 13; Colossens. 1, 20; 1 Timoth. 2, 1; Hebr. 2, 9; 1 Petr. 1, 9; 2 Petr. 3, 9; 1 Joan. 2, 2; Act. 5, 20 et 11, 18.

Definitiones fidei : — *Symbol. Niceen.* : Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis... Crucifixus etiam pro nobis. — *Symbol. Athan.* : Qui passus est pro salute nostra. — *Concil. Arelatense* (475) *in Epistola ad Lucidum* : Anathema illi qui dixerit quod Christus non pro omnibus mortuus est, nec omnes homines salvos esse velit. — *Concil. Carisiacum, cap. 3* : Deus omnipotens, omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur, quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. *Cap. 4* : Christus Jesus, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cujus natura in illo assumpta non fuerit; ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit, licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis ejus mysterio non redimantur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide quæ per dilectionem operatur, respicit partem; quia poculum humanæ salutis quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se ut omnibus prosit; sed si non bibitur non medetur. — *Concil. Valentinum : In Canone 1* præscribit vocum novitates vitandos, contra Erigenam. *Canon 2* docet præscientiam et prædestinationem nulli homini necessitatem imponere. *Canon 3*, asserit duplicem prædestinationem, electorum ad vitam; impiorum ad mortem. Deum quidem prædestinare pœnam impiorum sequentem eorum demerita, eorum vero malitiam non prædestinare sed præscire tantum. *Canon 5* tradit Christum esse mortuum pro omni multitudine fidelium, licet non omnes salventur. Hæc sunt synodi verba : Firmissime tenendum credimus, quod omnis multitudo fidelium ex aqua et Spiritu S. regenerata, ac per hoc, veraciter Ecclesiæ incorporata et juxta doctrinam apostolicam in morte Christi baptizata, in ejus sanguine sit a peccatis suis abluta; quia nec in eis potuit esse vera regeneratio, nisi fieret et vera redemptio : cum in Ecclesiæ Sacramentis, nihil sit cassum, nihil ludificatorium, sed prorsus totum verum. Ex ipsa tamen multitudine fidelium et redemptorum alios salvari æterna salute, quia per gratiam Dei in redemptione sua fideliter permanent, ipsius Domini sui vocem in corde ferentes : « qui perseveraverit usque in finem hic salvus erit ». Alios, quia noluerunt permanere in salute fidei quam initio acceperunt, redemptionisque gratiam potius irritam facere prava doctrina vel vita quam servare elegerunt, ad pleuitudinem salutis, et ad perceptionem æternæ beatitudinis nullo modo pervenire. — *Concil. Trident. sess. 6. capit. 2 et 3. de Justificatione, contra protestantes* : Quo factum est ut cœlestis Pater... Christum Jesum... ad homines miserit, ut et Judæos qui sub lege erant redimeret; et gentes quæ non sectabantur justitiam, justitiam apprehenderent, atque omnes adoptionem filiorum reciperent. Hunc proposuit Deus propitiatorem... non solum autem pro nostris peccatis, sed etiam pro totius mundi. Verum etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii duntaxat quibus meritum passionis ejus communicatur. — *Item Trident. sess. 6. can. 17* : Si quis justificationis gratiam nonnisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit : reliquos vero omnes qui vocantur vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum; anat. sit. — *Quoad doctrinam autem Jansenii.* Librum ipsius cui titulus *Augustinus*, damnavit Urbanus VIII, 28 Jun. 1643, bulla *In eminenti.* Quinque autem propositiones excerptæ sunt ex hoc libro, et damnatæ fuerunt ab Innoc. X. 31 maii, 1653, constitutione *Cum occasione*; et a pluribus etiam aliis Pontificibus. *Quinta vero propositio damnata, ita est* : Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse. Declarata et damnata uti falsa, temeraria, scandalosa, et intellecta eo sensu ut Christus pro salute dumtaxat prædestinatorum mortuus sit impia, blasphema, contumeliosa, divinæ pietati derogans, et hæretica. — Inter propositiones Quesnelli, damnatas a Clem. XI, constit. *Unigenitus* 8 sept. 1713, reperiuntur sequent. : 30. Omnes quos Deus vult salvare per Christum, salvantur infallibiliter. 32. Jesus Christus se morti tradidit ad liberandum pro semper suo sanguine primogenitos, id est electos, de manu angeli exterminatoris. — *Alexander VIII. 7 Dec. 1690, damnavit plures propositiones, inter quas reperitur sequens 4ª* : Dedit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus.

Cfr. — Suarez : *Relect. de lib. vol. divin.*; et *de Prædestinat.*; Ruiz *de Voluntate Dei*; Frassen, *de Vol. div.*; S. August. *de Spiritu et littera* c. 33; Jungmann, *de Deo*; Alvarez, *De auxiliis divinæ gratiæ* : Franzelin, *De Deo* Romæ 1870; S. Bonavent. 1 Dist. 46; Scip. Maffei, *Hist. Dogmatum*; Petavius *De Incarnatione* lib. 13, et *de Prædestinatione*; Kilber, in Theolog. Wicerburg; Bannes in 1ᵃᵐ *Part.* S. Thomæ; Gonet, *Clypeus theolog.*; Billuart, ni Tract. de Deo.

corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cœli. **Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur.** Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Apostoli, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*, etc., potest tripliciter intelligi. — Uno modo, ut sit accommoda distributio secundum hunc sensum: Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus, lib. 1 de Præd. Sanct. cap. 8, et Enchirid., cap. 103. — Secundo, potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares, et feminas, Judæos, et Gentiles, parvos, et magnos; non tamen omnes de singulis statibus. — Tertio secundum Damascenum, lib. 2 de orthod. Fid., cap. 29, non multum a fin., intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in qua nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volitorum.

Ad cujus intellectum considerandum est quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum, vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet; sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere; unde potest dici quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt; in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivæ virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundum quod in se ipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem *entis* et *veri*, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis: et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere; et sic est de voluntate Dei, ut dictum est in corp. art.

Articulus VII

Utrum voluntas Dei sit mutabilis.

1 Sent., dist. 39, q. 1, art. 1, corp., et ad 3 et 4; et 1 Cont., cap. 82, et 2, cap. 25, fin.; et 3, cap. 91 et 98, fin.; et Pot. quæst. 3, art. 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus Genes. 6, 7: *Pœnitet me fecisse hominem.* Sed quemcumque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, Jerem. 18, 7, ex persona Domini dicitur: *Loquar adversus gentem, et adversus regnum ut eradicem, et destruam, et disperdam illud; sed si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quidquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit; nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. Ergo potest velle, et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile; sicut quod potest esse, et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic, et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

— Sed contra est quod dicitur Num. 23, 19: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur.*

Respondeo dicendum quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est

Art. 7. — Responsio ad fidem pertinet. — Ex hoc habes quomodo per rationem convineas hæresim Calvini dicentis: Dei

velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliqui inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. — Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus; sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. — Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra, quæst. 9, art. 1, et quæst. 14, art. 15, quod **tam substantia Dei, quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.**

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est secundum similitudinem nostram. Cum enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis; cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur secundum similitudinem operationis, in quantum hominem, quem fecerat, per diluvium a facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum veritate est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute, et scientia, et voluntate divina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat: Lazarus non resurget; respiciens vero ad causam primam divinam poterat dicere: Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel e converso. Sic ergo dicendum est quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturæ, vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum prædixit Ezechiæ: *Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives*, ut habetur Isaiæ 38, 1; neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius, Moral. 16, cap. 5, in princ., quod *Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium*, scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit: *Pœnitentiam agam et ego*, intelligitur metaphorice dictum, nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

Ad tertium dicendum quod ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute: tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.

lex et Dei voluntas sæpe sunt inter se contraria. Hæc impietas intra seipsam complectitur quod divina voluntas sit mutabilis, ut quæ a lege Dei voluntarie data discordet (Porrecta).

Articulus VIII

Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

1-2, quæst. 10, art. 4; et 1 Cont., cap. 85, et 3 cap. 73, usque 78, et 79, fin.; et 1 Periher, lect. 14.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 103: *Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.*

2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in 2 Physic., text. 84. Sed voluntas Dei non potest impediri; dicit enim Apostolus ad Rom. 9, 19: *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ a Deo comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem, cum hæc conditionalis sit vera: *Si aliquid Deus vult, illud est;* omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

— Sed contra, omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt; et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

Respondeo dicendum quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus.

Art. 8. — Voluntas Dei non necessitatem imponit, alioquin tolleretur liberum arbitrium, tollerentur merita, consilia, leges,

Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis; quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. — Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. — Primo quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ: sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. — Secundo, quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam; quod est inconveniens.

Et ideo melius dicendum est quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi, vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad primum ergo dicendum quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo non absoluta, sed conditionalis; necesse est enim hanc conditionalem veram esse: Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum quod posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quæ fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

---

pœuæ et præmia, quæ tamen omuia secundum fidem omnino sunt agnoscenda (Sylvius).

Hic confutantur omnes qui negaverunt libertatis humanæ veritatem, inter quos præcipue Wiclefus, Lutherus (in libro *de servo arbitrio*) Calvinus, Zwinglius. — Cfr. *Contra gent.* l. 1. c. 85; *De verit.* q. 22, a. 9. et 23. a. 5.; S. Bonavent. in 1. dist. 25, q. 5.

ARTICULUS IX

Utrum voluntas Dei sit malorum.

1 Sent., dist. 46, art. 4; et 1 Cont., 95, et ib. cap. 25, fin.; et Pot. quæst. 1, art. 6; et Quodl. 5, quæst. 2, art. 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est; dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 96, circa princip.: *Quamvis ea quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri.* Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom.; *Erit malum ad omnis* (id est universi), *perfectionem conferens;* et Augustinus dicit in Ench., cap. 10, in fin., et 11, in princ.: *Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis.* Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi; quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri et non fieri sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri; quia, cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, in l. 83 Qu., quæst. 2: *Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente.* Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

ART. 9. — Lutherus in libro *de servo arbitrio*, docuit Deum auctorem esse peccati; Melanchtonius dixit Deum operari et malum et bonum; etenim, juxta novatores istos Deus quosdam ad damnationem prædestinavit et homo non habet veram libertatem. — Vide S. Bonavent. in 1. dist. 56 art. 2. etc.; S. Thom. 1, 2. q. 79; Becanus, *Summa*, tract. de peccatis 16, q. 2.

Ad 1m. Est contra Hugonem Victor., qui docuit Deum velle mala esse aut fieri (*De sacramentis* IV. 13).

S. Script. — Ps. 5, 3; Ps. 54, 8; Deuter. 32, 4; Sap. 14, 9; Habac. 1. 13; Rom. 3, 5 et 9, 14; Jacob. 1, 13; 1 Joan 1, 5 et 3, 9.

Defin. fidei: — *Conc. Trident. sess. 6. can. 6:* Si quis dixerit non esse in potestate hominis, vias suas malas facere; sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum sed etiam proprie et per se; adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli; anat. sit. (*Ita locutus fuerat Melanchton.*) — *Concil. Arausican. 2* (529) *confirmat. a Bonif. II, Can, 25:* Aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qu tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

RESPONDEO dicendum quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, qu. 5, art. 1, malum autem opponatur bono, impossibile est quod aliquod malum, in quantum hujusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. — Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum; et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem, vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ, et generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis; similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum nec per accidens nisi bonum cui conjungitur malum, magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum.

Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde **malum culpæ quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; — sed malum naturalis defectus, — vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum**; sicut volendo justitiam vult pœnam, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri; quia licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse vel fieri; quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum; quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur bonum est mala esse vel fieri. Sed hoc non recte dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut præter intentionem tyrannorum fuit quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum: quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi, nisi per accidens, ut dictum est in solut. ad arg. præced. Unde et hoc quod dicit Dionysius, quod *malum est ad universi perfectionem conferens*, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum quod, licet mala fieri, et mala non fieri contradictorie opponantur, tamen velle mala fieri, et velle mala non fieri non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum.

ARTICULUS X

Utrum Deus habeat liberum arbitrium.

2 Sent., dist. 25, quæst. 1, art. 1; et 1 Cont., cap. 88; et Verit. quæst. 24, art. 4; et Mal. quæst. 16, art. 5, corp.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus in homilia de Filio prodigo, et est epist. 146 ad Damasum, prop. fin.: *Solus Deus est in quem peccatum non cadit* (nec cadere potest); *cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt*, (sive suam flectere voluntatem).

2. Præterea liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est art. præc. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

— Sed contra est quod dicit Ambrosius in l. 2 de Fide, cap. 3, parum a med.: *Spiritus sanctus dividit singulis prout vult, id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.*

RESPONDEO dicendum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum; unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. **Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate,** (ut supra ostensum est, art. 3 hujus quæst.), **respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.**

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum quod cum malum culpæ dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est loc. proxime cit., manifestum est quod impossibile est eum malum culpæ velle; et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse; sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

ARTICULUS XI

Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

2 Sent., dist. 45, art. ult.; et Ver. quæst. 23, art. 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod

ART. 10. — Responsio ad fidem pertinens est. — 2m *argum.* Ista definitio ex S. Augustini verbis desumpta est a Magist. sentent., et Hugone Victor. Non est utique vera definitio, sed potius explicatio per quam notificatur hominis liberum arbitrium. — *Vide not. supra art. 3.*

ART. 11. — In titulo, *distinguenda* signat non partitionem ip-

non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea, omne signum quod non concordat ei cujus est signum, est falsum. Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa; si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

— Sed contra est quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia; quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur. psalm. 110, 2: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.* Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

RESPONDEO dicendum quod in Deo quædam dicuntur proprie. et quædam secundum metaphoram, ut ex supra dictis patet, quæst. 18, art. 3 præcipue. Cum autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut apud nos irati punire consueverunt; unde ipsa punitio est signum iræ; et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur: sicut cum aliquis præcipit aliquid, signum est quod velit illud fieri. Unde præceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. 6, 10: *Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra.* Sed hoc distat inter voluntatem et iram; quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem proprie de Deo dicitur; et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie et metaphorice dicta. **Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti; — voluntas autem metaphorice dicta, est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.**

Ad primum ergo dicendum quod scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem; non enim quæ scimus, facimus, nisi velimus; et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa quod Deus velit; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur; sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira; sed punitio, eo ipso quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

sius voluntatis signi in plures, sed distinctionem ipsius a voluntate beneplaciti, de qua hactenus habitus est sermo. Ita quod sensus quæstionis est: Utrum distinguenda sit voluntas signi in Deo a voluntate simpliciter, seu beneplaciti (Cajetanus).

ARTICULUS XII

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

1 Sent., dist. 45, art. 4; et Verit. quæst. 23, art. 3.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa; scilicet *prohibitio, præceptum, consilium, operatio* et *permissio.* Nam eadem quæ nobis præcipit Deus vel consulit, in nobis quandoque operatur: et eadem quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea, nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur Sapient. 11. 26, Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo *operatio* sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Præterea, *operatio* et *permissio* communiter ad omnes creaturas pertinent; quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed *præceptum, consilium et prohibitio* pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quam bonum, quia *bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam*, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, a med.; et per Dionysium in 4 cap. de div. Nom., aliquantulum a med. Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet *prohibitio;* respectu vero boni duo signa, scilicet *consilium* et *præceptum.*

RESPONDEO dicendum quod hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per se ipsum, vel per alium. — Per se ipsum quidem, in quantum facit aliquid vel directe, vel indirecte et per accidens. — Directe quidem, cum per se aliquid operatur; et quantum ad hoc dicitur esse signum **operatio.** — Indirecte autem, in quantum non impedit operationem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in 8 Physic., text. 32. Et quantum ad hoc dicitur signum **permissio.** — Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum, — vel necessaria inductione, quod fit **præcipiendo** quod quis vult, et **prohibendo** contrarium; — vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad **consilium.** — **Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tanquam signa voluntatis.** Quod enim *præceptum, consilium* et *prohibitio* dicantur Dei vo-

luntas, patet per id quod dicitur Matth. 6, 10 : *Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra.* Quod autem *permissio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in Enchirid., cap. 95, in fin. : *Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo.* — Vel potest dici quod *permissio* et *operatio* referantur ad præsens ; *permissio* quidem ad malum, *operatio* vero ad bonum, ad futurum vero *prohibitio* respectu mali ; respectu vero boni necessarii, *præceptum ;* respectu vero superabundantis boni, *consilium.*

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet circa eamdem rem aliquem diversimode declarare se aliquid velle ; sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subjacere *præcepto*, et *consilio*, et *operationi*, et *prohibitioni*, vel *permissioni.*

Ad secundum dicendum quod sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta ; ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed *operatio* semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem *præceptum*, vel *consilium ;* tum quia hæc est de præsenti, illud de futuro ; tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod creatura rationalis est domina sui actus ; et ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divina ; et ideo circa alias non habent locum nisi *operatio* et *permissio.*

Ad quartum dicendum quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quod discordat a voluntate divina ; et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio.* Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam, quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus ; et respectu horum est *præceptum ;* quædam vero sunt quibus perfectius consequimur ; et respectu horum est *consilium.* Vel dicendum quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUÆSTIO XX

De amore Dei. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animæ, ut gaudium, amor, et hujusmodi ; et habitus moralium virtutum, ut justitia, fortitudo, et hujusmodi. Unde — primo considerabimus de amore Dei, — secundo de justitia et misericordia ejus.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum in Deo sit amor ; 2° utrum amet omnia ; 3° utrum magis amet unum quam aliud ; 4° utrum meliora magis amet.

Articulus primus

Utrum amor sit in Deo.

Inf., quæst. 82, art. 5, ad 1 ; et 3 Sent., dist. 32, art. 1, ad 1 ; et 1 Cont., cap. 89, 90, 91 et 96, et lib. 4, cap. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor autem est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea, amor, ira, tristitia et hujusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nominib. : *Amor est vis unitiva et concretiva.* Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4, 16 ; *Deus charitas est.*

Respondeo dicendum quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, et cujuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum sicut in propria objecta ; bonum autem principalius et per se sit objectum voluntatis et appetitus ; malum autem secundario, et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono ; oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, eis qui respiciunt malum, ut gaudium quam tristitiam, et amorem quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursus quod est communius, naturaliter est prius ; unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione, sicut gaudium et delectatio est de bono præsenti et

---

Art. 1. — In titulo quæritur de inesse formaliter. Jam enim constat omnia in Deo esse virtualiter. Et hoc dicendum etiam pro justitia, quæst. seq. — Amoris nomen Deo convenit non ex tempore, sed ab æterno, ut dictum est supra q. 13 art. 7, et q. 14. a. 15.

S. Script. — Ps. 86, 2 ; Prov. 3, 11 ; Sapient. 11, 25 etc. ; Jerem. 31, 2 ; Ose. 11, 4 ; Joan. 3, 16 et 13, 1 et 16, 27 et 17, 23 ; Rom. 5, 5 etc. et 15, 30 ; Ephes. 2, 4 ; 2. Corint. 13, 13 ; 1 Joan. cap. 3 et 4.

Cfr. — Areopag. *De divin. nominib.* c. 4 ; Joann. a. S. Thoma super hanc quæst. ; S. Thom. *cont. gent.* l. 1. c. 89 etc ; Lessius *De perfection. div. ;* et auctores præced. designati in tractat. de Deo ; S. Bonavent. in 3, Dist. 32 ; Frassen, *de volunt. div.*

habito ; desiderium autem et spes de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum ; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus ; et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem quasi primam radicem ; nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum ; neque aliquis gaudet nisi de bono amato ; odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatæ ; et similiter tristitiam, et cætera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas, vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem, quæst. 19, art. 1, in Deo esse voluntatem : unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum quod vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitiva ; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in 3 de Anima, text. 57 et 58, ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo ; unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali, ut Philosophus dicit lib. 2 de Partibus animalium, cap. 1, et lib. 3, cap. 4. Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur, et gaudium, et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt ; non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi ; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus in 7 Ethicor., cap. ult., ad fin., quod *Deus una et simplici operatione gaudet* et eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum quod in passionibus sensitivi appetitus est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem, et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus ; sicut in ira, ut dicitur in 1 de Anima ; text. 15, 63 et 64, materiale est ascensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi ; formale vero appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte ejus quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio, sicut in desiderio, quod est boni non habiti, et in tristitia, quæ est mali habiti ; et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil eorum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est ad præc. arg., illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphorice propter similitudinem effectus, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 2, ad 2, et quæst. præc., art. 2. Quæ autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium ; tamen sine passione, ut dictum est in isto art., et quæst., præc. art. 2.

Ad tertium dicendum quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi ; et sic illud bonum quærit sibi venire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione ; quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est quæst. 4, art, 1 et 3. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi ; et sic utitur eo tanquam se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva absque compositione quæ sit in Deo, in quantum aliis bona vult.

Articulus II

Utrum Deus omnia amet.

1-2, quæst. 110, art. 1, corp. ; et 3 Sent., dist. 32, art. 1, 2 et 3 ; et 1 Cont., cap. 91, et 3, cap. 150, princ. ; et Ver. quæst. 27, art. 1, corp. ; et Virt. quæst. 2, art. 7, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non omnia amet. Quia secundum Dionysium, 4 cap. de div. Nom., pars. 1, vers. fin., lect. 10. *amor amantem extra se ponit ; et eum quodammodo in amatum transfert.* Inconveniens autem est dicere quod Deus extra se positus in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quod Deus alia a se amet.

2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia a Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in se ipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a se ipso.

3. Præterea, duplex est amor, scilicet *concupiscentiæ*, et *amicitiæ ;* sed Deus creaturas irrationales non amat — amore concupiscentiæ, quia nullius extra se eget ; — nec etiam amore amicitiæ, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum in 8 Ethicorum, cap. 2. Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea, in psalm. 5, 7, dicitur : *Odisti omnes*

Art. 2. — Amor dividitur in amorem concupiscentiæ et amorem amicitiæ, (*vide infra q. 60. art. 3. corp. et hic ad 3m*). — Duplex est odium, unum aversionis et abominationis quo quidpiam detestamur tanquam malum, aliud inimicitiæ quo alicui volumus malum. Prius dici potest esse proprie in Deo ; posterius vero nonnisi metaphorice. Unde Sapien. 1 : « Deus puniens non lætatur in perditione impiorum. » Juxta hanc distinctionem, intelligenda sunt ea quæ in S. Litteris leguntur, de odio Dei (Sylv.).

qui operantur iniquitatem. Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

— Sed contra est quod dicitur Sapient. 11, 25 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.*

RESPONDEO dicendum quod Deus omnia existentia amat; nam omnia existentia, in quantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra, qu. 19, art. 4, quod voluntas Dei est causa omnium rerum; et sic oportet quod in tantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, in quantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quæ sunt, amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas ejus, vel vera, vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum quod amans sic fit extra se, in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin., loco cit, in arg. 1 : *Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa per abundantiam amativæ bonitatis extra se ipsum fit ad omnia existentia providentiis.*

Ad secundum dicendum quod, licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit, sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in se ipsis existentes.

Ad tertium dicendum quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem et communicationem in operibus vitæ, et quibus contingit bene evenire, vel male, secundum fortunam et felicitatem; sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, sed amore quasi concupiscentiæ, in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad se ipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturæ quædam, amat: sic enim et sunt, et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt; et hoc in eis a Deo non est; unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

ARTICULUS III

Utrum Deus æqualiter diligat omnia.

2 Sent, dist. 26, art. 1, ad 2, et 3 Sent., dist. 19, art. 5, quæst. 1, et dist. 32, art. 4; et 1 Cont., cap. 91.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim Sapient. 6, 8 : *Æqualiter est ei cura de omnibus.* Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea, amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor ejus; non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quam alia, neque magis velle. Ergo nec magis quædam aliis diligit.

— Sed contra est quod dicit Augustinus super Joann. (tract. 110, a med. æquivalenter) : *Omnia diligit Deus quæ fecit, et inter ea magis diligit creaturas rationales; et in illis eas amplius quæ sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum suum.*

RESPONDEO dicendum quod cum amare sit velle bonum alicui, *duplici* ratione potest aliquid magis vel minus amari. — *Uno modo* ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus; et sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. — *Alio modo* ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato; et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate; et hoc modo necesse est dicere quod Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est. art præc., non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.

Ad primum ergo dicendum quod dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientia et bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ

ART. 3. — Hic artic. contra Catharos et Lutherum docentes omnia merita et præmia sanctorum esse æqualia.

vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi, vel remitti.

Ad tertium dicendum quod intelligere et velle significant solum actum, non autem in sua significatione includunt aliqua objecta ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle, sicut circa amorem dictum est in corp. art.

Articulus IV

An Deus semper magis diligat meliora.

3 Sent., dist. 32, art. 5, quæst. 1, 2, 3, et 4, dist. 31, quæst. 2, art. 3, quæst. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum, quia dicitur Rom. 8, 32 : *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea, Angelus est melior homine ; unde in psal. 8, 7, dicitur de homine : *Minuisti eum paulo minus ab Angelis.* Sed Deus plus dilexit hominem quam Angelum ; dicitur enim Hebr. 2, 16 : *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea, Petrus fuit melior Joanne, quia plus Christum diligebat ; unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens : *Simon Joannis, diligis me plus his ?* Sed tamen Christus plus dilexit Joannem quam Petrum ; ut enim dicit Augustinus super illud Joan. 20 : *Vidit discipulum quem diligebat Jesus*, tract. ult. in Joann., post princ. : *Hoc ipso signo Joannes a cæteris discipulis discernitur ; non quod solum eum, sed quod plus cum cæteris diligebat.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente, cum pœnitentia sit secunda tabula post naufragium, ut dicit Hieronymus, cap. 3 in Isaiam, super illud : *Peccatum suum ut Sodoma prædicaverunt.* Sed Deus plus diligit pœnitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet ; dicitur enim Luc. 15, 7 : *Dico vobis quod majus gaudium erit in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentia.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

5. Præterea, melior est justus præscitus quam peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

— Sed contra, *unumquodque diligit sibi simile*, ut patet per illud quod habetur Eccli. 13, 19 : *Omne animal diligit sibi simile.* Sed in tantum aliquid est melius, in quantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum prædicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim art. 2 et 3 præc. quod Deum diligere magis aliquid nihil aliud est quam ei majus bonum velle ; voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus ; et sic **ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.**

Ad primum ergo dicendum quod Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum ; quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen quod est super omne nomen ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis ; quinimo ex hoc factus est victor gloriosus : *Factus enim est principatus super humerum ejus*, ut dicitur Isa. 9, 6.

Ad secundum dicendum quod naturam humanam assumptam a Dei Verbo in persona Christi, secundum prædicta in arg. pr., Deus plus amat quam omnes Angelos ; et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicæ comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur, cum eadem sit mensura hominis et Angeli, ut dicitur Apoc. 20. ita tamen quod quidam Angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ, Angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat ; sicut bonus pater familias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano. (Infra 3, q. 4, a. 1).

Ad tertium dicendum quod hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque, tract. hic supra cit., refert hoc ad mysterium, dicens quod vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quæ significatur per Joannem ; quia magis sentit præsentis vitæ angustias, et æstuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat ; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa.

Quidam vero dicunt quod Petrus plus dilexit Christum in membris, et sic etiam a Christo plus fuit dilectus ; unde ei Ecclesiam commendavit. Joannes vero plus dilexit Christum in se ipso, et sic etiam plus ab eo fuit dilectus : unde ei commendavit Matrem. — Alii vero dicunt quod incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis ; et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad

majorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse quantum ad quamdam promptitudinem, vel fervorem; Joannes vero plus dilectus quantum ad quædam familiaritatis indicia quæ Christus ei magis demonstrabat propter ejus juventutem et puritatem. — Alii vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum quantum ad excellentius donum charitatis, Joannem vero plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior, et magis dilectus, sed Joannes secundum quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare, quia, ut dicitur Prov. 16, 2 : *Spirituum ponderator est Dominus*. et non alius.

Ad quartum dicendum quod pœnitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti qui plus habent de gratia; cæteris tamen paribus innocentia dignior est, et magis dilecta. (Infra 2, 2. q. 106. a. 2; et 3. q. 88. a. 2. ad 3). Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quam de innocente, quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores, et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem, hom. 34 in Evang., aliquant. a princ., quod *dux in prælio eum militem plus diligit qui post fugam conversus fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit* (1). — Vel alia ratione, quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quam innocenti, qui non meruit; sicut centum marchæ majus donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

Ad quintum dicendum quod cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est, licet secundum aliquod aliud tempus sit pejor; quia et secundum aliquod tempus non est nec bonus, neque malus, nempe cum natus adhuc non est.

QUÆSTIO XXI

De justitia et misericordia dei. — *In quatuor articulos divisa.*

Post considerationem divini amoris, de justitia et misericordia ejus agendum est; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum in Deo sit justitia; 2° utrum justitia ejus veritas dici possit; 3° utrum in Deo sit misericordia; 4° utrum in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

(1) Ibid : *Terga præbuit, et nunquam aliquid fortiter gessit.*

Articulus primus

Utrum in Deo sit justitia.

4 Sent., dist. 46, quæst. 1, art. 1, quæst. 1; et 1 Cont., cap. 93.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec justitia.

2. Præterea, quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundum justitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus ad Ephes. 1, 11 : *Deus operatur omnia secundum consilium suæ voluntatis.* Non ergo ei justitia debet attribui.

3. Præterea, actus justitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit justitia.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiæ; dicit enim Boetius in lib. de Heb., cujus lib. titulus est : *An omne quod est, bonum sit*, circa fin., quod *bonum, essentiam, justum vero, actum respicit.* Ergo justitia non competit Deo.

— Sed contra est quod dicitur in psal. 10, 8 : *Justus Dominus, et justitiam dilexit.*

Respondeo dicendum quod *duplex* est species justitiæ. — Una quæ consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quæ consistit in emptione et venditione, et aliis hujusmodi communicationibus, vel commutationibus; et hæc dicitur a Philosopho, in 5 Ethic., cap. 4, **justitia commutativa**, vel directiva commutationum. sive communicationum. **Et hæc non competit Deo**, quia, ut dicit Apostolus, Rom. 2, 35 : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei* — Alia quæ consistit in distribuendo, et dicitur **distributiva justitia**, secundum quod aliquis gubernator, vel dispensator, dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cujuscumque multitudinis gubernatæ, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita **ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam.** Unde dicit Dionysius, cap. 8, de div. Nom., non procul a fine lect.

Art. 1. — Lutherus justitiam Dei implicite negavit, asserendo Justum, etsi homicidam aut impudicum, a summo Judice nunquam puniri posse. Hisce vero temporibus, impii negantes pœnas dari in futura vita, contradicunt etiam Justitiæ Dei. — Justitia est in Deo constans ejus voluntas tribuendi unicuique quæ illi debentur pro meritis juxta divinam ordinationem et promissionem (Jungmann). — Pro resp. ad. 3, vide Cont. gent. 2, c. 28 et 29.

S. Script. — Deum esse justum omnes fere utriusque Testamenti paginæ testantur. Deut. 10, 17 et 32, 4; Prov. 8, 18; Jerem. 23, 6; Daniel 9, 14; Zach. 9, 9; Act., 10, 34; Ephes. 6, 9; Coloss. 3, 25; 2 Timot. 4, 8; 1 Petr, 1, 17; 1 Joan, 1, 9; Apoc. 16, 5.

4 : *Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem, et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.*

Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quædam sunt circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram ; et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundum metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 2, et quæst. 20, art. 1, neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto ; ut dicit Philosophus in 3 Ethic., cap. 10. Quædam vero virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa donationes et sumptus, ut justitia, et liberalitas, et magnificentia ; quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in 10 Ethic., cap. 8.

Ad secundum dicendum quod cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum voluntatem facit, juste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus ; sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur, sicut est servus domini, et non e converso ; nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus, ad quod ordinatur.

Est autem *duplex* ordo considerandus in rebus. — *Unus*, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. — *Alius* ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina : — aut secundum quod aliquid debetur Deo. — aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ ; et utroque modo Deus debitum reddit. — Debitum enim est Deo ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat ; et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. — Debitum etiam est alicui rei creatæ quod habeat id quod ad ipsam ordinatur ; sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant ; et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens, Prosologii cap. 10 : *Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit ; cum vero parcis malis, justum est, quia bonitati tuæ condecens est.*

Ad quartum dicendum quod, licet justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei, quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum, quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad justum sicut generale ad speciale.

Articulus II

Utrum justitia Dei sit veritas.

4 Sent., dist. 46, quæst. 1, art. 1, quæst. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate ; est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus, in dial. Verit. cap. 13 ; veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum, in 4 Metaph., text. 8, et in 6 Ethic., cap. 2 et 6. Ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas secundum Philosophum, in 4 Ethic., c. 7, est quædam alia virtus a justitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

— Sed contra est quod in psal. 84, 11, dicitur : *Misericordia et veritas obviaverunt sibi*, et ponitur ibi veritas pro justitia.

Respondeo dicendum quod veritas consistit in adæquatione intellectus et rei, sicut supra dictum est, quæst. 16, art. 1. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura ; e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. — Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc quod intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit ; ex eo enim quod res est, vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. — Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quod res adæquantur intellectui ; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem, cui concordant. Justitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex ejus, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiæ.

Ad primum ergo dicendum quod justitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu; sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus, per quam aliquis demonstrat se talem in dictis, vel factis, qualis est; et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est in corp. art.

Articulus III

Utrum misericordia competat Deo.

2-2, quæst. 30, art. 2, ad 1; et 4 Sent., dist. 46, quæst. 2, art. 2, quæst. 1; et 1 Cont., cap. 91.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus, lib. 2, de orth. Fid., cap. 14. Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ. Sed Deus non potest prætermittere id quod ad justitiam suam pertinet; dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 13: *Si non credimus, ille fidelis permanet, se ipsum negare non potest.* Negaret autem se ipsum, ut dicit Glossa interl., ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

— Sed contra est quod dicitur in psalm. 110, 4: *Miserator et misericors Dominus.*

Respondeo dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor, qui scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria; et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra dictum est quæst. 6, art. 4.

Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est, quæst. 6, art. 2 et 4. — Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra, art. 1 hujus quæst. — In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. — In quantum vero perfectiones datæ rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de misericordia quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum quod Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando, sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo; tamen non contra justitiam facit, sed liberaliter, vel misericorditer operatur; et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodam modo donat illud; unde Apostolus remissionem donationem vocat, Ephes. 4, 32: *Donate invicem, sicut et Christus vobis donavit.*

Ex quo patet quod misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo. Unde dicitur Jac. 2, 13, quod *misericordia superexaltat judicium.*

Articulus IV

Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia.

4 Sent., dist. 46, quæst. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et 2 Cont., cap. 28; et Ver. quæst. 8, art. 1, ad 8; et Pot. quæst. 5, art. 4, ad 6; et Psal. 24; et ad Rom. 15.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impii; quædam vero justitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Jac. 2, 13: *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam.* Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

2. Præterea, Apostolus ad Roman. 15, conversionem Judæorum attribuit justitiæ et veritati; conversionem autem gentium misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

3. Præterea, multi justi in hoc mundo affliguntur.

Art. 3. — Ex multis textibus: Ps. 102, 8 etc.; Ps. 144, 8; Rom. 9, 19; Hebr. 2. 17; Misericordia Dei ad longum describitur in Sapient. cap. 11 et 12.

Art. 4. — 2. *arg.* Textus S. Pauli hic allegatus, *Rom. 15. 8:* « Dico enim Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei ad confirmandas promissiones patrum: gentes autem super misericordia honorare Deum sicut scriptum est: Propterea confitebor tibi in gentibus, Domine, et nomini tuo cantabo ».

Hoc autem est injustum. Non ergo in omni opere Dei est justitia et misericordia.

4. Præterea, justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam; et sic tam justitia quam misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

— Sed contra est quod dicitur in psalm. 24, 10 : *Omnes viæ Domini misericordia et veritas.*

Respondeo dicendum quod necesse est quod **in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur**; si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectus accipiatur, quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturæ, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur.

Hujus autem necessitatis ratio est quia cum debitum quod ex divina justitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio justitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam.

Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea præexistens, vel præconsideratum. Et rursus si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis; utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo; hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus; cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda; et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quam quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum quod quædam opera attribuuntur justitiæ, et quædam misericordiæ, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum : et in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena legitur Lucæ 7, 47 : *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam* (1) *dilexit multum.*

Ad secundum dicendum quod justitia et misericordia Dei apparet in conversione Judæorum et gentium. Sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum quæ non apparet in conversione gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum quod in hoc etiam quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia, in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii, lib. 26 Moral., cap. 9 : *Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.*

Ad quartum dicendum quod licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione; et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio justitiæ in quantum res in esse producitur, secundum quod convenit divinæ sapientiæ et bonitati; et salvatur quodam modo ratio misericordiæ, in quantum res de non esse in esse mutatur.

QUÆSTIO XXII

De providentia Dei. — *In quatuor articulos divisa.*

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium, — prædestinatio vero et reprobatio, et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes in scientia morali consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quæruntur quatuor : 1° utrum Deo conveniat providentia; 2° utrum omnia divinæ providentiæ subsint; 3° utrum divina providentia immediate sit de omnibus; 4° utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

Articulus primus

Utrum providentia Deo conveniat.

3 Cont. cap. 94; et Ver. quæst. 5, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod providentia Deo non conveniat. *Providentia* enim, se-

Art. 1. — Respons. affirmat. hujus artic. est de fide. — Providere est ea quæ sunt facienda mente ordinare in suos fines,

(1) Vulgata : *Remittuntur ei..., quoniam*, etc.

cundum Tullium, lib. 2 de Invent., ante finem, *est pars prudentiæ*. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa secundum Philosophum, in 6 Ethic., cap. 5 et 8, in princ., et cap. 18, cir. fin., Deo competere non potest, qui nullum dubium habet unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quidquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum : est enim circa existentia, quæ non sunt æterna, secundum Damascenum, lib. 2 de Fid. orth., cap. 29. Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

— Sed contra est quod dicitur Sap. 14. 3 : *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia* (1).

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est, quæst. 6, art. 4. In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et præcipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est, quæst. præced. art. 4. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet, quæst. 19, art. 4; **necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat; ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est.** Est enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum, et intelligentia præsentium; prout ex præteritis memoratis et præsentibus intellectis conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est, secundum Philosophum, in 6 Ethic., cap. 12, circa med., ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel civitate, vel regno ; secundum quem modum dicitur Matth. 24, 45 : *Fidelis servus, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam ;* et secundum hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur. Unde Boetius, 4 de Consol., pros. 6, paulo a princ., dicit quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit.* Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum, 6 Ethic., cap. 9 et 10, *prudentia proprie est præceptiva eorum de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte judicat.* Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud psaltis regii 148. 6 : *Præceptum posuit, et non præteribit.* Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. Quamvis etiam dici possit quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. 1. 11 : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

Ad secundum dicendum quod ad providentiæ curam duo pertinent : scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia, — et dispositio et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio; quorum primum est æternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum quod providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus

---

Unde Providentia divina hic a S. Doct. recte definitur : Ratio ordinis rerum in finem, in mente divina existens. Hujus autem ordinis executio dicitur gubernatio. Providentia ergo est pars integralis Prudentiæ. Prudentia enim plura complectitur, memoriam præteritorum, intelligentiam præsentium, circumspectionem circumstantiarum, solertiam in inveniendis mediis congruentibus, cautionem contra impedimenta et tandem providentiam, seu ordinationem mediorum ad finem, quod est principalis pars prudentiæ, ad quam cæteræ ordinantur. — Provid. est formaliter actus intellectus, supponens tamen actum voluntatis scilicet intentionem finis (Billuart). — Contra Providentiam erraverunt Democritus et Epicurus, qui posuerunt mundum casu factum ; Rabbi Moyses, et Cicero de quibus loquitur S. Doct. in præs. quæst. In 3 contra gentes c. 89, error Ciceronis, attribuitur etiam Origeni. Omnes Fatalistæ, et hisce temporibus Deistæ, negant Dei Providentiam.

S. Script. – Judit. 9, 5 ; Psalmi 32, 33, 35, 138 ; Sapient. 6, 8, et 8, 1, et 11, 21, et 12, 13 ; Eccli. 9, 15 ; Matt. 6, 25 etc, et 10, 29 etc, et 20, 1, et 25, 14 ; Luc. 11, 13 et 15, 4 ; Joan. 10, 10 ; 1 Petr. 5, 6 etc.

Definitiones fidei : Ex S. Leonis papæ epistola ad Thuribium, contra Priscilianistas. Undecima ipsorum blasphemia est, qua fatalibus stellis, et animas hominum et corpora opinantur obstringi. — *Capit. sequent. Abeilardi damnata sunt a Concil. Senonen.* (1140) *et ab Innoc. II :* 7. Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum vel eo tempore quo facit et non alio. 8. Quod Deus nec debeat nec possit mala impedire. — *Proposit. damnatæ ab Innoc. XI. 23 Nov. 1679.* 1. Deus donat nobis omnipotentiam suam, ut ea utamur, sicut aliquis donat alteri villam aut librum. 2. Deus subjicit nobis suam omnipotentiam... *Temerariæ ad minimum et novæ.* — *Concil. Vatican. sess. 3. c. 1* : Universa vero quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. — *Syllab. Pii IX, propos. damn.* 2 : Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum.

Cfr. — S. Chysostom. *De Providentia ;* Theodoretus. *De Provident. ;* S. Leo Papa, *Epist. ad Thurib. ;* S. Gregor. Nazianz. *Orat. 16 ;* S. August. *De Civit*, l. 7. c. 29 ; Salvianus, *De Providentia ;* S. Thom., infra 1. Part. q. 103 et 104 ; Idem *Cont. gent.* 3 c. 71 etc ; Idem *de verit.* q. 5 ; Ruiz *De Providentia ;* Scheeben. *Dogmatique*, t. 3, c. 2 ; Knoll ; Satolli, *in Summ.* t. 2, disp. 4 ; Goudin, *tract. theol.*, t. 1.

(1) Vulgata : *Tua autem, Pater, providentia gubernat.*

enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 12, in med. Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 2 et 4.

Articulus II

Utrum omnia sint subjecta divinæ providentiæ.

Inf., quæst. 103, art. 5; et 1 Sent., dist. 39, quæst. 2, art. 2; et 3 Cont., cap. 64, 94 et 111; et Ver. quæst. 5, art. 2, 3 et 4, 5, 6, 7, 8; et Op. 2, cap. 126, 132 et 133, et Opusc. 15, cap. 12, 13, 14 et 15.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint subjecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum; et sic perit casus et fortuna, quod est contra communem opinionem.

2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse; aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens; aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt. Unde, secundum Philosophum in 6 Eth., cap. 4, 9, 10 et 11, *prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio.* Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui;* et specialiter mali, secundum illud psal. 80, 13: *Dimisi illos secundum desideria cordis eorum.* Non igitur omnia divinæ providentiæ subsunt.

5. Præterea, Apostolus, 1 Corinth. 9, 9, dicit quod *non est Deo cura de bobus;* et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

— Sed contra est quod dicitur Sapient. 8, 1, de divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

Art. 2. — Respons. certa fide tenendam esse. Venditio, incarceratio et exaltatio Joseph quæ videntur valde fortuito contigisse, Dei consilio accidisse dicuntur; et sic de aliis pluribus. — Matt. 6 et 12, 29; Luc. 12, 6 etc, et 21, 18.

Respondeo dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. — Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiæ subjacere; corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt; ex quorum persona dicitur Job 22, 14: *Nubes latibulum ejus, et circa cardines cœli perambulat, neque nostra considerat.* A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectus, quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed **necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari.** Quod sic patet: cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliqua causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Rom. 13, 1: *Quæ a Deo sunt ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia, quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est art. præc., necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinæ providentiæ.

Similiter etiam supra ostensum est, q. 14, art. 6 et 11, quod Deus omnia cognoscit, et universalia, et particularia. Et cum cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est. loc. prox. cit., necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquæ. Unde, cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum, ordinem causæ universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum; sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum quod aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali ; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem : sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi ; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo ; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium ; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchirid., cap. 11, in princ. : *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad tertium dicendum quod homo non est institutor naturæ, sed utitur in operibus artis et virtutis ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, ut Democritus et alii naturales antiqui.

Ad quartum dicendum quod in hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia ; sed ostenditur quod non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum, quasi ab altero directæ in finem, non autem se ipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt ; unde signanter dicit : *In manu consilii sui.* Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam, quam impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum ; nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Roman. 8, 28. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpæ, dicitur eos dimittere, non tamen ait quod totaliter ab ejus providentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtraxit.

Ad quintum dicendum quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est q. 19, art. 10, speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut pœna, vel præmium. Et quantum ad hoc, curam Dei Apostolus a bobus removet, non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

Articulus III

Utrum Deus immediate omnibus provideat.

Inf., quæst. 103, art. 6; 2 Sent., dist. 11, quæst. 1, art. 1 corp.; et 3 Cont. cap. 76, 77, 83 et 94; et Opusc. 2, cap. 130 et 131; et Opusc. 15, cap. 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quælibet igitur causa agens est causa effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit in Ench., cap. 17, quod *melius est quædam nescire quam scire*, ut vilia ; et idem dicit Philosophus in 12 Metaph., text. 51. Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorumdam vilium et minimorum.

— Sed contra est quod dicitur Job 34, 13 : *Quem constituit alium super terram ? aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est ?* Super quod dicit Gregorius, lib. 24 Mor., cap. 26, ante med. : *Mundum per se ipsum regit, quem per se ipsum condidit.*

Respondeo dicendum quod ad providentiam *duo* pertinent, scilicet — *ratio ordinis* rerum provisarum in finem, — et *executio* hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur.

Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo in-

---

Art. 3. — In titulo, ly *immediate* significat negationem medii provisoris ad providentiæ divinæ complementum, et sensus est : Utrum ad actum providendi omnibus qui Deo convenit, requiratur, aut etiam concurrat aliquis *medius provisor*, ut sic (Cajet.).

tellectu habet rationem omnium etiam minimorum; et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit.

Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, lib. 8 de Providentia, cap. 3, triplicem providentiam ponentis. Quarum — prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo quantum ad genera, species et causas universales. — Secunda vero providentia est qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium; et hanc attribuit diis qui circumeunt cœlos, id est, substantiis separatis, quæ movent corpora cœlestia circulariter. — Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus, 9 de Civitate Dei, cap. 1 et 2, et lib. 8, cap. 14.

Ad primum ergo dicendum quod habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ; quæ sunt executrices hujus ordinis, ut ex supra dictis patet, quæst. 19, art. 5 et 8.

Ad tertium dicendum quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

Articulus iv

Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat.

Sup., quæst. 19, art. 8; et 1. 2. quæst. 10, art. 4; et 1 Sent., dist. 39, quæst. 2, art. 2; et 3 Cont. cap. 69, 70, 71, 93 et 94; et Op. 2, cap. 141 et 142; et Opusc. 15, c. 15.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est, vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in 6 Metaph., text. 7. Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

2. Præterea, unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

3. Præterea, Boetius dicit 4, de Cons., prosa 6, parum ante med., quod *fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione astringit.* Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

— Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., parum ante fin., quod *corrumpere naturam non est divinæ providentiæ.* Hoc autem habet quarumdam rerum natura quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

Respondeo dicendum quod **providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, — non autem omnibus,** ut quidam crediderunt.

Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

Ad primum ergo dicendum quod effectus divinæ providentiæ non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo — evenit infallibiliter et necessario quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; — et evenit contingenter quod divina providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter.

Ad tertium dicendum quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit a suo effec-

---

Art. 4. — Contra illos qui fatum admittebant; nam, ex ipsis, posito certo motu vel aspectu astrorum, necessario sequebatur hoc vel illud. De his loquitur S. Doctor in corp. art. (*Vide supra ad art. 1., Definitiones fidei*).

tu, neque a modo eveniendi, quem providit, non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

QUÆSTIO XXIII

De prædestinatione. — *In octo articulos divisa.*

Post considerationem divinæ providentiæ agendum est de prædestinatione, — et de libro vitæ.

Et circa prædestinationem quæruntur octo : 1° utrum Deo conveniat prædestinatio ; 2° quid sit prædestinatio, et utrum ponat aliquid in prædestinato ; 3° utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum ; 4° de comparatione prædestinationis ad electionem, utrum scilicet prædestinati eligantur : 5° utrum merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis ; 6° de certitudine prædestinationis, utrum scilicet prædestinati infallibiliter salventur ; 7° utrum numerus prædestinatorum sit certus ; 8° utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

Articulus primus

Utrum homines prædestinentur a Deo.

1 Sent., dist. 60, quæst. 2, art. unico ; et 3 Cont. cap. ult.; et Verit. quæst. 6, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non prædestinentur a Deo. Dicit enim Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 30, in princ. : *Oportet cognoscere quod omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea.* Sed merita et demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum, vel demeritum, non prædestinantur a Deo ; et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est, quæst. præced. art. 1 et 2. Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari a Deo. Ergo nec homines.

3. Præterea, Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed Angelis non competit prædestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria ; prædestinatio autem est propositum miserendi,

---

Art. 1. — Prædestinatio sumitur late pro quovis Dei decreto æterno aliquid faciendi in tempore ; sed frequentius sumitur pro divina ordinatione aliquorum ad gloriam et ad media quibus infallibiliter obtinetur. De ea hoc sensu hic agitur. — Definitur a S. Augustino *de Dono persever. c. 14* « Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur ». et a S. Doct. hic a. 2 : « Ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divina existens ». — Hinc patet Prædestinationem esse actum intellectus, scilicet imperium, supponentem tamen actum voluntatis, et etiam esse partem Providentiæ (Billuart). — Omnes hæretici supramemorati (q. 19, art. 6.) errantes circa voluntatem Dei salvandi homines, errorem pariter circa prædestinationem docuerunt. — De fide est dari prædestinationem ; et hoc contra Pelagianos dicentes prædestinationis causam meritoriam, esse ex bonis operibus solummodo ex naturæ viribus elicitis, et contra semipelagianos asserentes nos equidem non posse absque gratia opus bonum perficere, sed initium et præparationem esse a nobis. Unde juxta ipsos meritum præcederet prædestinationem. — Catharinus docuit B. Virginem, apostolos et præcipuos sanctos prædestinari, alios vero esse salvandos absque prædestinatione ; opinio ab omnibus ut singularis habita.

S. Script. — Sap. 4, 11 ; Matth. 24, 31 et 25, 34 ; Marc. 13, 20 ; Joan. 6, 44 ; Act. 13, 48 ; Rom. 8, 28 et cap. 9 ; Ephes. 1. 11. — Hic S. Doct., Electos comparat sagittis, juxta verba vatis regii Ps. 126 : « Sicut sagittæ in manu potentis, ita filii excussorum. » Et etiam juxta Is. 49 : « Posuit me sicut sagittam electam, in pharetra sua abscondit me. »

Definit. fidei : — Ex epist. dogmatica Adriani I ad Episcopos Hispaniæ, contra Priscilliauistas : Illud autem quod alii ex ipsis dicunt quod prædestinatio ad vitam sive ad mortem in Dei sit potestate et non nostra ; isti dicunt : Ut quid conamur vivere, quod in Dei est potestate ? Alii iterum dicunt : ut quid rogamus Deum, ne vincamur tentatione, quod in nostra potestate, quasi libertate arbitrii. — *Concil. Carisiacum, (849) contra Gotteschalcum, cap. 1* : Deus autem bonus et justus, elegit ex eadem massa perditionis secundum præscientiam suam quos per gratiam prædestinavit ad vitam, et vitam illis prædestinavit æternam... Ac unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus, quæ aut ad donum pertinet gratiæ, aut ad retributionem justitiæ. *Vide etiam alias definitiones quas dedimus supra (q. 19. art. 6.) circa voluntatem Dei homines salvandi.*

— *Ad 4m.* — Angelicus Præcept. docet neminem esse certum se esse prædestinatum, quod est de fide, ut patet ex S. Script. et definitionib. sequent.

S. Script. et Definit. Ecclesiæ : Eccles. 9. 1 ; 1 Corint. 10, 11, et 44. — *Tridentin. contra Luther. et Calvin. sess. 6, c. 12 :* Nemo quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero prædestinatorum... Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest quos Deus sibi elegerit. *Ibid. can. 16 :* Si quis dixerit hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum se certo esse in numero prædestinatorum, anat. sit. *Can. 17 :* Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit ; nisi hoc ex speciali revelatione didicerit ; anat. sit.

Sed tamen potest homo ex variis signis quæ nobis exhibent S. Scripturæ et Patres, habere quamdam certitudinem conjecturalem seu ad summum moralem suæ prædestinationis, signa sunt : Testimonium conscientiæ, bona vita, adversitates patienter toleratæ, in oratione perseverantia, misericordia in pauperes, humilitas, dilectio inimicorum, devotio erga B. Virginem, etc. (Billuart).

Cfr. — S. August. *de Prædestinat. sanct. ;* id. *de Dono perseverantiæ ;* S. Fulgentius, *de Prædestinatione ;* S. Prosper Aquitan. ; Lessius, *opusc. de gratia effic. et decretis divinis ; et de Prædestinat.* ; Jungmann *de Deo* ; Suarez. *De Prædest. ;* Didac. Alvarez ; Ruiz *de Volunt. Dei. ;* Tournely *De Deo ;* Frassen ; Petavius *de Prædestinatione ;* J.-B. Duchesne *Le Predestinatianisme*, Paris 1734 ; Franzelin, *De Deo uno*, sect. 5. ; Gonet *Clypeus ;* Billuart ; Satolli, *in Summ.* disp. 6.

ut dicit Augustinus, de Prædest. Sanct., cap. 17. Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus a Deo collata per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud Apostoli, 1 Cor. 2, 12 : *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus., sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Si ergo homines prædestinarentur a Deo, cum prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio ; quod patet esse falsum.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 8, 30 : *Quos prædestinavit, hos et vocavit.*

RESPONDEO dicendum quod **Deo conveniens est homines prædestinare.** Omnia enim divinæ providentiæ subjacent, ut supra ostensum est qu. præc. art. 4. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est, qu. præc. art. 1 et 2. Finis autem ad quem res creatæ ordinantur a Deo, est *duplex.* — *Unus*, qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem ; et hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit ; quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est, quæst. 12, art. 4. — *Alius* autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ prædestinatio nominatur ; nam destinare est mittere. Et sic patet quod prædestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis ; sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit : *Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem.* Unde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum quod creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non proprie dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusive prædestinatio nominetur respectu cujuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum quod prædestinari convenit Angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem. Nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur fuerit niger, aut pallidus, vel rubeus ; et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrum aliquis prædestinetur in vitam æternam a statu miseriæ, vel non. Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est quæst. 21, art. 3 et 4.

Ad quartum dicendum quod, etiamsi aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus, quia sic illi qui non sunt prædestinati desperarent, et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

ARTICULUS II

Utrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato.

1 Sent., dist. 40, qu. 1, art. 1 ; et 3 Sent., dist. 7, qu. 3, art. 1, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet quod prædestinatio passio sit in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit super illud Rom. 1 : *Qui prædestinatus est*, etc. : *Prædestinatio ejus est qui non est, sed destinatio ejus est qui est ;* et Augustinus dicit, in lib. de Prædestinatione Sanctorum : *Quid est prædestinatio nisi destinatio alicujus existentis ?* Ergo prædestinatio non est nisi alicujus existentis ; et ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est *præparatio beneficiorum Dei*, ut dicit Augustinus, in lib. 2 de Prædest. Sanctorum, cap. 14, aliquando post princ. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

4. Præterea, temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis ; nam prædestinatio dicitur esse præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio non est aliquid æternum : et ita oportet quod non sit in Deo, sed in prædestinatis ; nam quidquid est in Deo, est æternum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit ibid., quod prædestinatio est *præscientia beneficiorum Dei.* Sed præscientia non est in præscitis, sed in præ-

---

ART. 2. — In titulo *utrum ponat aliquid*, id est cum dicitur Socrates est prædestinatus, utrum ly *prædestinatus* prædicet aliquod ens in Socrate substantiale aut accidentale, ut cum dicitur Socrates est animal, vel Socrates est albus ; aut nihil ponet in eo, sed denominet tantum denominatione extrinseca, sicut cum dicitur album videtur (Cajet.). — Ex verbis Epist. ad Rom. 8 : « Quos prædestinavit hos et vocavit etc... » patet, vocationem, justificationem et glorificationem seu gloriæ adeptionem esse effectus prædestinationis. Per vocationem intelligimus non solum gratias internas, sed etiam externas, ut sunt prædicationes, exhortationes, miracula, exempla, etc. (Billuart).

sciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

RESPONDEO dicendum quod **prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum.** Dictum est enim, quod prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est, qu. 22, art. 1.

Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem est in gubernante. Unde manifestum est quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens ; **Executio autem hujus ordinis est passive quidem in prædestinatis, active autem est in Deo.** Est autem executio prædestinationis vocatio, et magnificatio, secundum illud Apostoli Rom. 8, 30 : *Quos prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et magnificavit* (1).

Ad primum ergo dicendum quod actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem ut calefactio et secatio, non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 4, et 18, art. 3 ad 1, et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinatis; sed executio ejus quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum ; et sic destinatio non est nisi ejus quod est. — Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concepit, secundum quod dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur in 2 Mach. 6, 20, quod *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem.* Et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis, quam importat, potest esse ejus quod non est, qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum quod duplex est præparatio. — Quædam patientis, ut patiatur ; et hæc præparatio est in præparato. — Quædam alia est agentis, ut agat, et hæc est in agente ; et talis præparatio est prædestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum quod gratia non ponitur in definitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentia ejus, sed in quantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actus ad objectum. Unde non sequitur quod prædestinatio sit aliquid temporale.

(1) Vulgata, *illos et glorificavit.*

ARTICULUS III

Utrum Deus aliquem hominem reprobet.

1 Sent., dist. 40, quæst. 4, art. 1 et 2; et 3 Cont. cap. ult.; et Rom. 9, lect. 2, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sapientiæ 11, 25 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos,

ART. 3. — Reprobatio *positiva* tam angelorum quam hominum est ex prævisis demeritis. Hoc est, Deus nemini decernit pœnam æternæ damnationis nisi propter prævisa peccata. De fide est contra Prædestinatianos et Calvinistas. — Hi qui adhibita scientia media, docent prædestinationem esse ex prævisis meritis docent pariter reprobationem *etiam negativam* Angelorum et hominum esse ex prævisis demeritis. — Quidam thomistæ, inter quos Salmanticens., Joann. a S. Thom., Gonet, Contenson, reponunt reprobationem negativam tam Angelorum quam hominum in exclusione positiva a gloria tanquam a beneficio indebito. — Alii vero thomistæ, inter quos Capreol., Cajet., Ferrariens., Goudin, Graveson, Billuart, etc., dicunt Deum neminem positive excludere a gloria titulo beneficii indebiti et ante prævisa demerita ; sicque reprobatio negativa non est voluntas excludendi a gloria ante culpam ; sed voluntas permittendi ut aliqui sua culpa excidant a gloria (Billuart).

S. Script. — Datur in Deo reprobatio aliquorum. Quod sæpe designatur sub nomine repulsionis *ps. 85 :* Despectionis, *Eccles. 7 ;* Maledictionis, *Matt. 25 ;* hædorum *ibidem ;* proscriptionis in diem malum *Epist. Jud. ;* Vasorum iræ et contumeliæ, *Rom, 8 ;* filii gehennæ, *Matt. 23 ;* filii perditionis, *Joan.* 17. — Reprobatio positiva, fit ex prævisis demeritis : Sap. 1, 13 ; Ezech. 18, 23 ; Osee 13, 9 ; 1 Corint. 9, 27 ; 2 Petr. 3, 9. — Circa motivum reprobationis : Rom. 9, 22 ; 2 Timot. 2, 20.

Definitiones fidei. — *Concil. Carisiacum. cap. 1 :* Quos justitiæ judicio in massa perditionis reliquit, perituros præscivit, sed non ut perirent prædestinavit : pœnam autem illis, quia justus est, prædestinavit æternam. *capit. 3 :* Deus omnipotens, omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum : quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. *Cap. 4.* Quod omnes, passionis Christi mysterio non redimantur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium, et ad non credentium ea fide, quæ per dilectionem operatur, respicit partem. — *Concil. Valentinum* (855) *Can. 2 :*... placet teneri, Deum bonos præscivisse omnino per gratiam suam bonos futuros, et per eamdem gratiam æterna præmia accepturos : malos præscivisse per propriam malitiam malos futuros, et per suam justitiam æterna ultione damnandos. Nec ex præjudicio ejus aliquem, sed ex merito propriæ iniquitatis credimus condemnari. Nec ipsos malos ideo perire quia boni esse non potuerunt ; sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis, vel merito originali, vel etiam actuali permanserunt. *Can. 3 :*... fatemur prædestinationem electorum ad vitam et impiorum ad mortem : in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum ; in damnatione autem periturorum, meritum malum præcedere justum Dei judicium... Aliquos ad malum prædestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione, sicut Arausica Synodus, illis anathema dicimus. — *In Symb. fidei, a S. Leone IX proposito Petro episcopo :* Credo Deum prædestinasse solummodo bona, præscivisse autem bona malaque. —

sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum Hoc autem est falsum; dicitur enim Oseæ 13, 9 : *Perditio tua* (1), *Israel, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum*. Non ergo Deus aliquem reprobat.

3. Præterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat; dicitur enim Eccles. 7, 14 : *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit*. Ergo non esset hominibus imputandum, quod pereunt. Hoc autem est falsum; non ergo Deus aliquem reprobat.

— Sed contra est quod dicitur Malach. 1, 2. *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*.

RESPONDEO dicendum quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra, art. 1 hujus quæst., quod prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est, qu. 22, art. 2. Unde cum per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere; et hoc dicitur reprobare. Sic igitur sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est, quæst. præced. art. 1, et ex Augustino, lib. 1 ad Simplicianum, quæst. 3. Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa.

Ad primum ergo dicendum quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum quod aliter se habet reprobatio in causando quam prædestinatio. Nam prædestinatio est causa et ejus quod expectatur in futura vita a prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ. Reprobatio vero non est causa ejus quod est in præsenti, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet : *Perditio tua, Israel, ex te*.

Ad tertium dicendum quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est, qu. 19, art. 3, quod prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde et merito ei imputatur in culpam.

Tridentin. sess. 6. can. 6 : Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere... anat. sit. *Can. 17* : Si quis justificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit : reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum, anat. sit.

(1) Vulgata : *Perditio tua, Israel; tantummodo in me auxilium tuum*.

ARTICULUS IV

Utrum prædestinati eligantur a Deo.

Inf. quæst. 24, art. 1, corp.; et 1 Sent., dist. 41, art. 1 et 2; et Ver. quæst. 6, art. 1 corp.; et 9 Rom., lect. 2, cap. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinati non eligantur a Deo. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de divin. Nom., circa princ., lect. 1, quod sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur præcipue aliquibus secundum participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat; quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea, electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio quamdam discretionem importat. Sed *Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur 1 Timoth. 2, 4. Ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem est absque electione.

— Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 4 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*.

RESPONDEO dicendum quod prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est artic. 1 hujus qu., est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est, qu. 22, art. 2. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit se-

ART. 4. — In titulo, *electionis* vocabulum proprie sumitur, prout sonat actum voluntatis, quo optione proposita, unum mavult altero (Cajet.). — Vide : Matt. 24, 22; 1 Timot., 5, 21; 2 Timot., 2, 10.

cundum rationem, quod Deus illorum velit salutem; ad quod pertinet electio, et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ; nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est, qu. 20, art. 2 et 3. Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobat, ut supra dictum est, art. 3 hujus qu. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum; et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis; in Deo autem est e converso; nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod **dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.**

Ad primum ergo dicendum quod si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat, in quantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 4. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit, quia quædam bona dat aliquibus quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

Ad secundum dicendum quod quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re præexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est in corp. art., et qu. 20, art. 2. Et ideo, sicut dicit Augustinus, serm. 11 de Verb. Apost., aliquant. a princ., *eliguntur a Deo qui non sunt; neque tamen errat qui eligit.*

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 19, art. 6, Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid, non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

Articulus V

Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

1 Sent., dist. 41, art. 3; et 3 Cont. cap. ult.; et Ver, quæst. 6, art. 2; et Joann. 15, lect. 3; et Rom. 1, lect. 3, et cap. 8, lect. 6, et cap. 9, lect. 3; et Eph. 7, lect. 15.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus Rom. 8, 30: *Quos præscivit, hos et prædestinavit;* et Glossa Ambrosii super illud Rom. 9: *Miserebor cui miserebor*, etc., dicit: *Misericordiam illi dabo quem præscio toto corde reversurum ad me.* Ergo videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest; cum prædestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit, lib. 2 de Prædest. Sanct., cap. 17. Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

3. Præterea, *non est iniquitas apud Deum*, ut dicitur Rom. 9, 14. Iniquum autem esse videtur ut æqualibus inæqualia dentur; omnes autem homines sunt æquales et secundum naturam, et secundum peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

— Sed contra est quod dicit Apostolus ad Titum 3, 5: *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Sicut autem salvos nos fecit, ita prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

Respondeo dicendum quod, cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, art. præc., sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra, qu. 19, art. 5, quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis; sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam qui dixerunt quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita

---

Art. 5. — Celebris controversia exorta est in scholis. Alii dicunt Deum ab æterno quidem elegisse certum numerum hominum ad salutem, non tamen absolute, sed dependenter a præscientia conditionalium, ita ut Deus præsciens quid quisque facturus esset, si tale vel tale motionis, suasionis genus congruenter menti ejus offerretur, consequenter illi præparaverit ejusmodi media ac deinde vitam æternam. Hinc electio ad gloriam non est ex sola Dei voluntate, sed etiam ex prævisis meritis. Est ergo gratuita in causa, et vocatur prædestinatio post prævisa merita. — Alii vero, nullum in homine prædestinato meritum prædestinationis agnoscunt, sed eam docent esse mere gratuitam, nec ab ulla conditione motus aut actus ejus qui prædestinatur a Deo prævisi pendentem. Vocatur gratuita in se prædestinatio, seu ante prævisa merita (Sylvius). — Sed de fide ab omnibus tenendum est, 1° contra Pelagianos electionem hominum ad primam gratiam et vocationem esse omnino gratuitam et a meritorum præscientia independentem. 2° contra Protestant. in Trident. definitum, prædestinationem in ordine executionis a meritis et bonis operibus dependere, saltem in adultis quibus beatitudo confertur, non solum titulo hæreditatis sicut parvulis, sed etiam titulo præmii et mercedis (Gonet). Vide Bossuet, *Défense de la Tradition*, lib. 12, c. 14.

præexistentia in alia vita; et hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus, Rom. 9, 11, dicens: *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia major serviet minori.*

Fuerunt ergo alii qui dixerunt quod merita præexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium bene faciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic ex hoc contingit quod alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri; quia unus initium dedit se præparando, et non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus 2 Cor. 3, 5, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existat quod sit ratio effectus prædestinationis.

Unde fuerunt alii qui dixerunt quod merita sequentia prædestinationis effectum, sunt ratio prædestinationis, ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratia: sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. qu. 19, art. 5. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo quod effectum prædestinationis considerare possumus *dupliciter.* — *Uno modo in particulari;* et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis; priorem vero posterioris secundum rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ; sicut si dicamus quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam. — *Alio modo* potest considerari prædestinationis effectus *in communi;* et sic impossibile est quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. ult. 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus pro ratione divinam bonitatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur, ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum quod usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod prædestinatio habet rationem ex parte effectus in communi ipsam divinam bonitatem; in particulari autem unus effectus est ratio alterius, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliquorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus; propter hoc quod res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 2, et colligitur ex Aug., lib. 1, ad Simplician., quæst. 11, et de Bono persever. lib. 2, cap. 8. Sic igitur consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem, per modum misericordiæ parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus ad Roman. 9, 22, dicens: *Volens Deus ostendere iram,* id est, vindictam justitiæ, *et notam facere potentiam suam, sustinuit,* id est, permisit, *in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam;* et 2 Timoth. 2, 20, dicit: *In magna domo non solum sunt vasa aurea, et argentea, sed etiam lignea, et fictilia, et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam.* — Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit, super Joannem tract. 26, non remote a princ.: *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.* Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, et alia sub forma terræ a Deo in principio condita, ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus; sed quare hæc pars materiæ est sub ista forma, et illa

sub alia, dependet ex simplici divina voluntate ; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias Matth. 20, 15 : *Tolle quod tuum est, et vade ; an non licet mihi quod volo facere ?*

Articulus VI

Utrum prædestinatio sit certa.

1 Sent., dist. 40, quæst. 3, art. unic.; et 5 Quodl., quæst. 1, art. 2 ; et 11 Quodl., art. 3, et Quodl. 12, quæst. 3, art. 4; et Ver. quæst. 6, art. 3 et 5 ; et ad Heb. 12, lect. 4, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio non sit certa. Quia super illud Apocal. 3, 11 : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam,* dicit Augustinus (lib. de Correp. et Gr. cap. 13), quod *alius non est accepturus, nisi iste perdiderit.* Potest ergo et acquiri et perdi corona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi ; hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile ; non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare ; ergo prædestinatio non est certa.

— Sed contra est quod super illud Rom. 8 : *Quos præscivit, hos et prædestinavit,* etc., dicit Glossa ex Augustino, lib. 2. de Bon. persev., c. 14, parum a princ. : *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.*

Respondeo dicendum quod **prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat.** Dictum est enim supra, art. 1 hujus quæst., quod prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt ; sed quædam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est, quæst. 22, art. 4. Sic igitur et ordo prædestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quæ supra dicta sunt, quæst. 14, art. 13, et quæst. 19, art. 4, de divina scientia et de divina voluntate, quæ contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum quod corona dicitur esse alicujus *dupliciter.* — *Uno* modo ex prædestinatione divina ; et sic nullus coronam suam amittit. — *Alio* modo ex merito gratiæ. Quod enim meremur, quodam modo nostrum est ; et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco ejus sobrogatur ; non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Job 34, 24 : *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judæorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum quod, licet sit possibile eum qui est prædestinatus mori in peccato mortali secundum se consideratum, tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum quod cum prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute, ita dicendum est hic de prædestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo, licet absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

Art. 6. — Conveniunt theologi, de fide esse, prædestinationem ex parte Dei esse certam et immutabilem. — Sed tamen non necessitatem imponit ; unde damnatæ sunt propositiones sequentes Quesnelli, in Constitutione *Unigenitus :* 12. Quando Deus vult salvare animam, quocumque tempore, quocumque loco, effectus indubitabilis sequitur voluntatem Dei. — 13. Quando Deus vult animam salvam facere, et eam tangit interiori gratiæ suæ manu, nulla voluntas humana ei resistit. — 30. Omnes quos Deus vult salvare per Christum, salvantur infallibiliter.

ARTICULUS VII

Utrum numerus prædestinatorum sit certus.

1 Sent., dist. 40, quæst. 3, art. unic.; et Verit. quæst. 6, art. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur; dicitur enim Deuteron. 1, 11 : *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia;* Glossa (ordinaria) : *Definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus.* Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus a Deo.

3. Præterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi; cujus contrarium ostenditur Matth. 7, 13, ubi dicitur : *Lata et spatiosa est via quæ ducit ad perditionem; et multi sunt qui intrant per eam. Angusta est porta et arcta via quæ ducit ad vitam; et pauci sunt qui inveniunt eam.* Non ergo est præordinatus a Deo numerus salvandorum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia, cap. 13 : *Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui.*

RESPONDEO dicendum quod numerus prædestinatorum est certus.

Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut puta, si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua jam diximus art. præc.

Et ideo oportet dicere quod numerus prædestinatorum sit certus Deo non solum formaliter sed etiam materialiter. Sed advertendum est quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi; sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviæ et arenæ maris; sed ratione electionis et definitionis cujusdam.

Ad cujus evidentiam est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito, qu. 7, art. 2 et 3, apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud; sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus et etiam determinatum numerum mansionum, quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis, vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi; quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem quot scilicet sphæræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi est per se præordinatus a Deo. Sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ, in quantum hujusmodi, incorruptibiles sunt, et potissime illæ quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde **certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis. — Non sic autem omnino est de numero reproborum,** qui videntur esse præordinati a Deo in bonum electorum, quibus *omnia cooperantur in bonum*, ad Rom. 8, 28.

De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, et insuper tot quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus*, ut habet Collecta pro vivis et defunctis.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Deuteron. est intelligendum de illis qui sunt prænotati a Deo respectu præsentis justitiæ. Horum enim numerus et augetur, et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum quod ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus,

et deficit ab hoc bono ut in paucioribus ; sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, et deficit ab hoc bono ut in pluribus, sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ ; pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur ; sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, et præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturæ.

Articulus VIII

Utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

1 Sent., dist. 41, art. 4; et 3 Sent., dist. 17, art. 3; et 4 Sent., dist. 45, quæst. 3, art. 3 ad 5; et Ver. quæst. 6, art. 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim æternum præceditur (1) ab aliquo temporali; et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quod aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quod aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

2. Præterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti : unde dicitur Rom. 11, 34 : *Quis adjuvit* (2) *Spiritum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit?* Ergo prædestinatio non juvatur precibus sanctorum.

3. Præterea, ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo juvari.

— Sed contra est quod dicitur Gen. 25, quod *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccæ.* Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem diversi errores fuerunt.

Quidam enim, attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam ; quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera.

Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina prædestinatio ; et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ ; dicitur enim 1 Reg. 15, 29 : *Porro triumphator Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur ;* et Roman. 11, 29, dicitur quod *sine pœnitentia sunt dona Dei, et vocatio.*

Et ideo aliter dicendum quod in prædestinatione *duo* sunt consideranda, scilicet — *ipsa præordinatio divina* — et *effectus* ejus. — **Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.** Non enim precibus sanctorum fit quod aliquis prædestinetur a Deo. — **Quantum vero ad secundum dicitur prædestinatio juvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus,** quia Providentia, cujus prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas ; sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat Providentiæ. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent ; ita prædestinatur a Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde prædestinatis conandum est ad bene operandum et orandum ; quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2 Petr. 1, 10 : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod prædestinatio non juvatur precibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum quod aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter : — uno modo in quantum ab eo accipit virtutem, et sic adjuvari infirmi est ; unde Deo non competit ; et sic intelligitur illud : *Quis adjuvit Spiritum Domini?* — Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum ; et hoc modo Deus adjuvatur per nos, in quantum exequimur suam ordinationem, secundum illud 1 ad Corinth. 3, 9 : *Dei enim adjutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis, sed quia utitur causis mediis ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum quod secundæ causæ non

(1) Alii, *impeditur.*

(2) Vulgata : *Quis cognovit sensum Domini?* Isaiæ vero 40, 13, unde Apostolus sumpsit, habetur : *Quis adjuvit Spiritum?*

possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 6, sed ipsum exequuntur; et ideo prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

QUÆSTIO XXIV.

De libro vitæ. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de libro vitæ; et circa hoc quæruntur tria; 1° quid sit liber vitæ; 2° cujus vitæ sit liber; 3° utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.

Articulus primus

Utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio.

1 Sent., dist. 40, quæst. 1, art. 2, ad 5; et 3 Sent., dist. 31, quæst. 1, art. 2, quæst. 2 per totum, et quæst. 1, ad 1; et Ver. quæst. 7, art. 4; et Psalm. 39; et Phil. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim Eccli. 24, 32: *Hæc omnia liber vitæ;* Glossa interlinearis: *Id est, novum et vetus Testamentum.* Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

2. Præterea, Augustinus, in lib. 20 de Civit. Dei, cap. 14, a med., ait quod *liber vitæ est quædam vis divina qua fiet ut quicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur.* Sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis ad attributum potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset prædestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

4. — Sed contra est quod dicitur in Glossa ordinaria, et sumitur ex Cassiodoro, super illud psalmi 68: *Deleantur de libro viventium: Liber iste est notitia Dei, qua prædestinavit ad vitam quos præscivit.*

Respondeo dicendum quod liber vitæ in Deo dicitur metaphorice secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Patet autem ex præmissis, art. 4, quæst. præc., quod omnes prædestinati eliguntur a Deo ad habendam vitam æternam.

Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Proverb. 3, 3: *Ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat;* et post pauca sequitur: *Describe illa in tabulis cordis tui.* Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurendum memoriæ. Unde **ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ**; nam sicut scriptura libri est signum eorum quæ scienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam, secundum illud 2 Timoth. 2, 19: *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Novit Dominus qui sunt ejus.*

Ad primum ergo dicendum quod liber vitæ potest dici *dupliciter.* — *Uno modo* conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, et sic loquimur nunc de libro vitæ. — *Alio modo* potest dici liber vitæ conscriptio eorum quæ ducunt in vitam; et hoc dupliciter: — vel sicut agendorum, et sic novum et vetus Testamentum dicitur liber vitæ; — vel sicut jam factorum, et sic illa vis divina qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ; sicut etiam liber militiæ potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ.

Ad quartum dicendum quod secundum rationem differt liber vitæ a prædestinatione; importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet, in arg. *Sed contra.*

Articulus II

Utrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum.

Ver. quæst. 7, art. 5, 6 et 7; 3 Sent., dist. 31, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipue dicitur respectu vitæ divinæ, et non solum respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est a Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicetur liber vitæ.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam qui non

Art. 1. — Non incipit a quæstione *an est,* sed a quæstione *quid est,* supponens ex auctoritate Scripturæ librum vitæ esse; et propter affinitatem cum prædestinatione quærit quid sit, quærendo an sit idem quod prædestinatio, quatenus ex diversitate illa, habeatur quid est (Cajet.).

S. Script.: Daniel 12, 1; Philem. 4, 3; Apoc. 3, 5 et 17, 8, et 20, 12 et 21, 27; Exod. 32, 33; Ps. 68, 29 et 138, 16; Philip. 4, 3.

eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id quod dicitur Joan. 6, 71 : *Nonne ego duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Sed liber vitæ est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est art. pr. Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

— Sed contra est quod liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est, ibid. Sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam ; non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, et deficiunt a gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

Respondeo dicendum quod liber vitæ, ut dictum est, ibid., importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur, aut conscribitur, ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet ; hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1. Unde **proprie liber vitæ respicit vitam gloriæ.**

Ad primum ergo dicendum quod vita divina, etiam prout est gloriosa, est Deo naturalis ; unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque liber vitæ ; non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio *ad secundum ;* respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum quod vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam, et excidunt a gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid ; et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid ; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam secundum participationem gratiæ.

Articulus III

Utrum aliquis deleatur de libro vitæ.

1 Sent., dist. 40, quæst. 1, art. 2, et dist. 31, quæst. 1, art. 2, ad 5; et Philip. 4, fin; et Hebr. 12, lect. 4. fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus in 20 de Civ. Dei, cap. 15. in fine, quod *præscientia Dei, quæ non potest falli, liber vitæ est.* Sed a præscientia Dei non potest aliquid subtrahi, similiter neque a prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquis deleri.

2. Præterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

3. Præterea, deletio scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

— Sed contra est quod dicitur in psalmo 68, 29 : *Deleantur de libro viventium.*

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit ; et secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos propter præsentem justitiam quam in eis vident ; sed quando apparet vel in hoc sæculo vel in futuro, quod ab hac justitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa ordinaria deletio talis, super illud ps. 68 : *Deleantur de libro viventium.* — Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia justorum secundum illud Apoc. 3, 5 : *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ* (quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione) ; potest dici quod deleri vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam, ad quam ordinatur aliquis ex duobus : scilicet ex prædestinatione divina, et hæc ordinatio nunquam deficit ; et ex gratia. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita æterna ; et hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. **Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione divina sunt simpliciter scripti in libro vitæ,** (quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in seipsa ;) **et isti nunquam delentur de libro vitæ. — Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam non ex prædestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ non simpliciter, sed secundum quid,** (quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa) ; **et tales possunt deleri de libro vitæ** ; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat ; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam æternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

Ad primum ergo dicendum quod deletio, ut dictum est in corp. art., non refertur ad librum vitæ

ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad secundum dicendum quod licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt; et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad tertium dicendum quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quod ibi scribatur de novo vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam; quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

QUÆSTIO XXV

De divina potentia. — *In sex articulos divisa.*

Post considerationem divinæ præscientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrum in Deo sit potentia; 2° utrum ejus potentia sit infinita; 3° utrum sit omnipotens; 4° utrum possit facere quod ea quæ sunt præterita, non fuerint; 5° utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit; 6° utrum quæ facit, possit facere meliora.

Articulus primus

Utrum in Deo sit potentia.

1 Sent., dist. 42. quæst. 1, art. 1; et 1 Cont., c. 16, et 2, cap. 7, 8 et 10; et Pot. quæst. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum se habet ad actum. Sed prima materia secundum se considerata est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

2. Præterea, secundum Philosophum in 6 Metaphys., text. 19, *qualibet potentia melior est ejus actus;* nam forma est melior quam materia, et actio quam potentia activa; est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 3. Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cum in Deo nullum sit accidens; essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit.

4. Præterea, supra ostensum est, quæst. 14, art. 8, et quæst. 19, art. 4, quod scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

— Sed contra est quod dicitur in ps. 88, 9: *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

Respondeo dicendum quod duplex est potentia; scilicet — **passiva quæ nullo modo est in Deo; — et activa, quam oportet in Deo summe ponere.** Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra, quæst. 2, art. 3, et quæst. 4, art. 1 et 2, quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ; nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit 5 Metaph., text. 17. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum quod est actu; potentia vero passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur, secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur a Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum quod quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actio-

---

Art. 1. — In titulo, *potentia* significat principium operationis ad extra seu transeuntis, extenso operationis nomine tam ad actionem quam ad passionem (Cajet.). — Ex hoc art. confutatur Davidis de Denando error, ponentis Deum esse materiam primam, quæ est potentia pure passiva. — *Conclusiones ex Sylvio:* 1° Potentia Dei est ejus essentia. Superaddit tamen aliquid non quidem re, sed ratione distinctum. 2° Potentia Dei est idem quod ejus operatio seu actio; et ipsa ejus operatio est idem quod ejus essentia (*hic ad 2*). 3° In Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, nisi forte secundum modum intelligendi (*hic et 1 Cont. gent. 10*).

S. Script. — 1 Paralip. 29, 11; 2 Paralip. 20, 6; Eccli. 3, 21; et 43, 31; Job. 13, 25; Ps. 23, 8 et 88, 9 et 144, 4; et 64, 7; Luc. 1, 49 et 3, 8; Rom. 4, 21 et 9, 22; 2 Corint. 9, 8; Timot. 6, 15.

Cfr. — S. Thom. *De Potent.* et *Contra gent.* 2 c. 7 etc.; S. August. *Serm. 214, in tradit. Symboli 3;* Hug. Victor. *De Sacr.* p. 2. c. 22; Areopag. *De divin. nominib.* c. 8; S. Bonavent. in *1 Sentent.* dist. 42 etc; Suarez, Joan. a S. Thom. super hanc quæst.; Hales 1. Part. q. 22; Kleutgen, *Philos.* t. 2; Satolli, t. 2, disp. 3.

nis, quæ est divina essentia ; nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quæ in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus.

Ad quartum dicendum quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit ; quæ tria Deo secundum idem conveniunt. — Vel dicendum quod ipsa scientia, vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiæ. Unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum.

Articulus II

Utrum potentia Dei sit infinita.

1 Sent., dist. 43, quæst. 1, art. 1 ; et 4 Cont., cap. 44 et 65 ; et Pot. quæst. 1, art. 2 ; et Opusc. 2, cap. 19 ; et Opusc. 9, cap. 4 ; et 12 Metaph., lect. 6, fine.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum in 3 Physic., text. 63, 64 et 65. Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum ; quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat in 8 Physicorum, text. 79, quod si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus, secundum Augustinum 8 super Genesim ad litteram, cap. 20, 22 et 23. Non ergo est ejus potentia infinita.

— Sed contra est quod dicit Hilarius, 8 de Trin., non procul a med., et Dam., lib. 1, cap. 18, quod *Deus est immensæ virtutis* (1), *vivens, et potens*. Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est : esse autem ejus est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet per hæc quæ supra dicta sunt, qu. 7, art. 1, cum de infinitate divinæ essentiæ ageretur. Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo ; sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet majorem potentiam ad calefaciendum : et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde **cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita,** (sicut supra ostensum est, loco proxime citato), **sequitur quod ejus potentia sit infinita.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam, cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est, loc. cit., et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

Ad secundum dicendum quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu ; potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem ; sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione ; sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 5, et qu. 4, art. 3. Unde relinquitur quod effectus ejus semper est minor quam potentia ejus. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum. Et tamen etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra ; quia frustra est quod ordinatur ad finem quem non attingit ; potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Ad tertium dicendum quod Philosophus in 8 Physicorum, text. 79, probat quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore ; et tamen ostendit quod potentia motoris cœli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo, secundum ejus intentionem, quod potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum ; unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est major, tanto velocius movet, necesse est quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet quod tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quod moveat

(1) Hilarius : *Deus immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit, nec desit usquam*, etc.

in non tempore; et præsertim quia movet secundum dispositionem suæ voluntatis.

Articulus III

Utrum Deus sit omnipotens.

3 p., quæst. 13, art. 1, corp.; et 1 Cont., cap. 22 et 25; et Pot. quæst. 7, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest; est enim immobilis, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 3, et quæst. 9, art. 1. Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque se ipsum negare, ut dicitur 2 Tim. 2. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur (in collecta domin. 10 post Pent.) quod *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat.* Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo majus quam parcere et misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud 1 Corinth. 1: *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi;* dicit Glossa Ambrosii: *Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile judicabat.* Unde videtur quod non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia: nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

— Sed contra est quod dicitur Lucæ 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Respondeo dicendum quod **communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem.** Sed rationem omnipotentiæ assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte consideret (cum potentia dicatur ad possibilia), cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur *dupliciter*, secundum Philosophum, 5 Metaph., text. 17. — *Uno modo* per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiæ, dicitur esse possibile homini. — *Alio modo* absolute, propter ipsam habitudinem terminorum; non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens quia possit omnia quæ sunt possibilia naturæ creatæ, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiæ; hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde **quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.**

Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiæ non subditur, non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus

---

Art. 3. — Non quæritur hic, utrum Deus habeat omnem potentiam, nam in 1 art. determinatum est quod in Deo nulla est potentia passiva. Sed quæritur utrum sit omnipotens, eo sensu quod possit omnia. — Manichæi negaverunt Deum omnipotentem esse, eo quod non posset superare malum. Contra quos, vide August. hæres. 46., et Enchir. c. 100. — Abeilardus ausus fuit docere Patrem esse potentiam, Filium quamdam potentiam, Spiritum S. nullam potentiam (*S. Bern. Epist. 190.*)

S. Script. — Gen. 17, 1; Exod. 15, 3; Job. 42, 2; Jerem. 18, 6 et 32, 17; Habac. 3; 2 Machab. 8, 18; Matth. 19, 26; Luc. 1, 27; Rom. 4, 17 et 9, 21; Ephes. 3, 20; Apoc. 4, 8 et 16, 7.

Definit. fidei. — *Symb. Apost. et Nicen.:* Credo in Deum Patrem omnipotentem. — *Symb. Athanas.:* Omnipotens Pater, omnip. Filius, omnip. Spiritus Sanctus, et tamen non tres omnipotentes sed unus omnipotens. — *Proposit. Abeilardi ab Innoc. II, et Concil. Senonen. damnatæ:* 1. Quod Pater sit plena potentia, Filius quædam potentia, Spiritus S. nulla potentia. 7° Quod ea solummodo possit Deus facere, vel eo modo, vel eo tempore quo facit et non alio. 8. Quod Deus nec debeat nec possit mala impedire. — *Concil. Vatican. sess. 3. c. 1:* Sancta catholica... Ecclesia, credit unum esse Deum... omnipotentem. Hic solus verus Deus... omnipotenti virtute... de nihilo condidit creaturam.

ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est art. 1 hujus quæst. et in isto. Unde quod non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiæ.

Ad secundum dicendum quod peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiæ; et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat in 4 Topic., cap. 3, quod *potest Deus et studiosus prava agere:* sed hoc intelligitur, — vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile, ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere, si velit; nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur: Si homo est asinus, habet quatuor pedes. — Vel ut intelligatur quod Deus potest aliqua agere quæ nunc prava videntur, quæ tamen, si ageret, bona essent. — Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Jovem, vel Mercurium.

Ad tertium dicendum quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit: ejus enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. — Vel quia parcendo hominibus et miserando perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. — Vel quia, ut supra dictum est, quæst. 21, art. 4, effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum; nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum se ipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quæ immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum est, qu. 14, art. 13 ad 2. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

Articulus IV

Utrum Deus possit facere quod præterita non fuerint.

2-2, quæst. 152, art. 3 ad 3; et 1 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 2; et 2 Cont., cap. 25; et Pot. quæst. 1, art. 3; et Quodl. 5, quæst. 2, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus possit facere quod præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse, est impossibile per accidens; accidit enim Socratem non cucurrisse, esse impossibile, ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere quod præterita non fuerint.

2. Præterea, quidquid Deus facere potuit, potest, cum ejus potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

3. Præterea, charitas est major virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam; ergo et virginitatem. Ergo potest facere quod illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

— Sed contra est quod Hieronymus, ep. 2, ad Eustochium, de Custodia virginitatis, aliquantulum a princ., dicit: *Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam.* Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito, quod non fuerit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc. et quæst. 7, art. 2 ad 1, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat; præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet, et non sedet, ita quod sederit, et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit præteritum; dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde **præterita non fuisse non subjacet divinæ potentiæ.** Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum, lib. 25, cap. 5, in princip.: *Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere: Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint.* Et Philosophus dicit in 6 Ethicor., cap. 2, in fine, quod *hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta.*

Ad primum ergo dicendum quod licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non so-

lum per se, sed absolute contradictionem implicans, et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quia dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem; talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia potest; sed quædam non subjacent ejus potentiæ, quia deficiunt a ratione possibilium; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quidquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quæ jam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta; et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum quod omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta; hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corrupta non fuerit; sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod charitatem non amiserit.

Articulus v

Utrum Deus possit facere quæ non facit.

1 Sent., dist. 43, quæst. 2, art. 3; et 2 Cont., cap. 23, usque 30; et 3, cap. 98, fine; et Pot. quæst. 1, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit et præordinavit se facturum. Sed non præscivit neque præordinavit se facturum nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod justum est fieri. Sed Deus non debet facere quod non facit; nec justum est ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est et conveniens rebus factis. Sed rebus factis a Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 26, 53: *An non possum* (1) *rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt.

Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva; ita ex operatione divina non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus, quæst. 19, art. 3, Deum non agere ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent.

Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia quod non sit in ordine divinæ sapientiæ, nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiæ consistit, ut supra dictum est, quæst. 21, art. 2, non adæquat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quod tota ratio ordinis quem sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde **dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quæ facit.**

Ad primum ergo dicendum quod in nobis, in quibus potentia et essentia aliud est a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina quod non possit esse in voluntate justa ipsius, et in intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est qu. 19, art. 3, neque sapientia Dei et justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est, in corp. art., nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens; quod attribuitur potentiæ secundum se consideratæ, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam; et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dic-

---

Art. 5. — Wiclefus et Calvinus errores posteriorum philosophorum hic a S. Doct. expositos secuti sunt, vehementer reprehendentes catholicos, quod ponant in Deo potentiam quamdam otiosam, qua nimirum dicitur ea opera posse quæ nunquam faciet. Doctrina etiam erronea Abeilardi fuit damnata (vide supra art. 3, propos. 7ma Abeilardi).

(1) Vulgata : *An putas quia non possum*, etc...

tum est, art. 3 hujus quæst. ; quod autem attribuitur potentiæ divinæ, secundum quod exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinaria. Secundum hoc ergo dicendum est quod Deus potest alia facere de potentia absoluta quam quæ præscivit et præordinavit se facturum ; non tamen potest esse quod aliqua faciat quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum : quia ipsum facere subjacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum posse quod non est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult ; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad secundum dicendum quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et justum. Sed hoc quod dico conveniens et justum potest intelligi *dupliciter :* — *uno modo* sic, quod hoc quod dico conveniens et justum, prius intelligatur conjungi cum hoc verbo *est*, ita quod restringatur ad standum pro præsentibus, et sic referatur ad potentiam ; et sic falsum est quod dicitur ; est enim sensus : Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et justum. — Si vero prius conjungatur cum hoc verbo *potest* (quod habet vim ampliandi), et postmodum cum hoc verbo *est*, significabitur quoddam præsens et confusum ; et erit locutio vera sub hoc sensu : Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et justum.

Ad tertium dicendum quod licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

Articulus VI

Utrum Deus possit meliora facere ea quæ facit.

1 Sent., dist. 64, art. 1, 2 et 3 ; et 3 Sent., dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, ad 2 et 3 ; et Pot. quæst. 3, art. 16, ad 17.

Ac sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quidquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

2. Præterea, Augustinus, contra Maximinum, lib. 3, cap. 7, ad fin., sic argumentatur : Si Deus potuit et noluit gignere Filium sibi æqualem, invidus fuit ; eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum ; non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

3. Præterea, id quod est maxime et valde bonum, non potest melius fieri, quia maximo nihil est majus. Sed, sicut Augustinus dicit in Enchir., cap. 10, *bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa, valde bona*, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratia et veritate, Joan. 1, 14, et Spiritum habet non ad mensuram, ibid. 3, 34 ; et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum ; et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros Angelorum exaltata ; et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

— Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 3, 20, quod *Deus potest omnia facere abundantius quam petimus aut intelligimus.*

Respondeo dicendum quod bonitas alicujus rei est *duplex* : — *una* quidem quæ est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis ; et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, — licet possit facere aliquam aliam ea meliorem ; sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus ; sic enim se habet additio differentiæ substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur 8 Met., text. 10. — *Alia* bonitas est quæ est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem ; et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. — Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly *melius* sit nomen, verum est ; qualibet enim re po-

---

Art. 6. — In titulo, continentur duæ quæst. ; altera *formaliter*, scilicet : Utrum Deus possit meliorare facta. Altera *virtualiter*, scilicet : Utrum Deus possit facere alia meliora factis. Clauditur enim hæc secunda in prima ratione primi facti quod est universum, quoniam melior ratio universi ex aliis rebus pendet, ut in resp. ad 3. dicitur (Cajet). — Malebranchius (*Entretiens sur la metaphysique*, IX. 8), docet mundum hunc esse optimum inter omnes possibiles ; siquidem Deus non potuit non velle mundum optimum producere, cum nulla ratio sufficiens possit assignari, quæ eum determinare potuerit ad producendum minus perfectum, seu qui non sit optimus inter possibiles. Unde juxta ipsum Spiritus et substantiæ spirituales necessario existunt, imo Verbi Incarnatio est conditio necessaria creationi, alioquin mundus iste non esset perfectissimus inter omnes possibiles. — Idem docuit pariter Leibnitius (*Essai de Theodicée VIII*). Illud systema *Optimismum* vocatur, et hic confutatur ab Angelico Præceptore. — *Cfr.* Sanseverino, in *Philosophiæ* cursu Cosmol. c. 8.

test facere aliam meliorem. Eamdem vero potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non, sicut dictum est in corp. art. — Si vero ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit; quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. — Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

Ad secundum dicendum quod de ratione filii est quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit; non est autem de ratione creaturæ alicujus quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et esset aliud universum melius.

Ad quartum dicendum quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUÆSTIO XXVI

De divina beatitudine. — *In quatuor articulos divisa.*

Ultimo autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum beatitudo Deo competat; 2° secundum quid dicatur Deus esse beatus; utrum secundum actum intellectus; 3° utrum ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati; 4° utrum in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

Articulus primus

Utrum beatitudo Deo competat.

Inf., quæst. 61, art. 4, corp.; et 2 Sent., dist. 1, quæst. un., art. 2, ad 4, dist. 15, quæst. 3, art. 3, ad 1; et 1, Cont., cap. 100 et 101.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. *Beatitudo* enim, secundum Boetium in 4 de Consol., pros. 2, parum a princ., *est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea, beatitudo, sive felicitas, est præmium virtutis, secundum Philosophum in 1 Ethicor., cap. 9, paulo a princ. Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

— Sed contra est quod dicit Apostolus 1 ad Timoth. ultimo, 15: *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus, et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium.*

Respondeo dicendum quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet: et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina. **Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.**

Ad primum ergo dicendum quod aggregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter et unite, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2, et qu. 18, art. 4.

Ad secundum dicendum quod esse præmium virtutis accidit beatitudini, vel felicitati, in quantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur, ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

Articulus II

Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum.

2 Sent., dist. 16, art. 2, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam, quia bonum respicit esse quod est secundum essentiam, secundum Boetium, in lib. de Hebdom. (sive in lib.: *An omne quod est, bonum sit*). Ergo et beatitudo dicitur in

---

Art. 1. — *Cfr*: Dionys. Carthus. *Opusc. de Laudib. Dei*; Lessius, *De Summo bono*; S. Thom. *Cont. gent.* 1. c. 100.

Art. 2. — Titulus formaliter intelligendus est, ita quod est sermo de intellectu, ut intelligitur formaliter distinctus a substantia et voluntate divina. Et quoniam eadem est ratio, ut in corp. dicitur, de beatitudine sanctorum, idcirco ad hunc art. spectat quæstio illa communis ac trita: Utrum beatitudo consistat in actu intellectus aut voluntatis. Reliquorum enim beatitudo, similitudo quædam divinæ est beatitudinis (Cajet.).

Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

— Sed contra est quod Gregorius dicit 32 Moralium, cap. 7, in princ., super illud Job 40, 5 : « *Circumda tibi decorem* » : *Ipse gloriosus est, qui dum se ipso perfruitur accedentis laudis indigens non est.* Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia visio est tota merces, ut dicit Augustinus, lib. 22 de Civ. Dei, cap. 26, aliquantulum a princ., videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

Respondeo dicendum quod beatitudo, sicut dictum est art. præc., significat bonum perfectum intellectualis naturæ ; et inde est quod sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio secundum quam capit quodam modo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem. **Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, — sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.**

Ad primum ergo dicendum quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiæ, sed magis secundum rationem intellectus.

Ad secundum dicendum quod beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis ; objectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde secundum modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

Articulus III

Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati.

1-2, quæst. 3, art. 1 ; et 4 Sent., dist. 42, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1 ; et 1 Cont., cap. 102, § 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2 et 4. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet, qu. 11, art. 3. Cum igitur de ratione beatitudinis sit quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit. Ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

— Sed contra, beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundum illud 1 Cor. 15, 41 : *Stella differt a stella in claritate.* Sed Deo nihil est majus. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

Respondeo dicendum quod beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus ; in quo *duo* possunt considerari, scilicet — *objectum actus*, quod est intelligibile, — et *ipse actus*, qui est intelligere. — Si igitur beatitudo consideretur **ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo,** quia ex hoc solo est aliquis beatus quod Deum intelligit, secundum illud Augustini, in 5 lib. Conf. cap. 4, in princ. : *Beatus est qui te novit (1), etiam si alia ignoret.* — **Sed ex parte actus intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis ; — in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.**

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo, quantum ad objectum, est summum bonum simpliciter ; sed quantum ad actum, in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

Ad secundum dicendum quod finis est *duplex*, scilicet *cujus*, et *quo*, ut Philosophus ipse dicit, lib. 1 Magn. mor. cap. 3, scilicet ipsa res, et usus rei ; sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res ; beatitudo autem creata, ut usus vel magis fruitio rei.

Articulus IV

Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.

1 Cont., cap. ult.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea, quædam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, divitiis, et hujusmodi ; quæ quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

— Sed contra est quod beatitudo est perfectio

(1) Augustinus : *Qui te scit, etiamsi illa nesciat.*

quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est, quæst. 4, art. 2. Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

RESPONDEO dicendum quod **quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera, vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine præexistit.** De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate, et fama, secundum Boetium in 3 de Cons., pros. 10, habet gaudium de se et de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divitiæ promittunt; pro potestate omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama vero, admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione veræ beatitudinis, et sic non est in Deo; sed quidquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

Ad secundum dicendum quod bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter secundum modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

Tractatus de Trinitate

QUÆSTIO XXVII

DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM. — *In quinque articulos divisa.*

Consideratis autem his quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad trinitatem personarum in divinis. Et quia personæ divinæ secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, sive de processione; — secundo de relationibus originis; — tertio de personis.

Circa processionem quæruntur quinque: 1° utrum processio sit in divinis; 2° utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit; 3° utrum præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis; 4° utrum illa alia processio possit dici generatio; 5° utrum in divinis sint plures processiones quam duæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum processio sit in divinis.

1 Sent., dist. 13, art. 1; et 4 Contr. cap. 11; et Pot. quæst. 10, art. 1.

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod in Deo

TRACTATUS DE TRINITATE. — *Errores* circa hoc mysterium in duplicem partem dividi possunt. Alii namque hæretici negaverunt essentiæ unitatem, et alii realem personarum distinctionem. 1° Negarunt essentiæ unitatem qui Tritheistæ vocati sunt, dicentes in tribus personis tres naturas esse. Ex quibus fuit Abeilardus quem secutus est Arnaldus de Brescia (vide S. Bernard. Epist. 195). Hujus in hoc situs erat error, quod attributa divina partiretur inter personas non appropriatione sed participatione; et sic dicebat Patri competere potentiam, Filio sapientiam, et Spiritui S. bonitatem; et quia sapientia deservit potentiæ eam dirigendo, non vero bonitas, dicebat Patrem esse plenam potentiam, Filium quamdam potentiam et Spiritum S. nullam potentiam. — Abbas Joachim, (circa annum 1190) tres personas non esse unam essentiam numero, sed collective asserebat. — Raymundus Lullus dicebat tres personas esse tres essentias; quam doctrinam nostra ætate Guntherus iterum docuisse videtur, teste Pio IX, in Epist. ad Episcop. Coloniens. 17 jun. 1857: « Noscimus in iisdem libris non pauca legi, quæ a catholica fide sinceraque explicatione de unitate divinæ substantiæ in tribus distinctis sempiternisque personis non minimum aberrant. » — 2°. Errarunt vero circa realem distinctionem divinarum personarum, hæretici, qui jam a prioribus Ecclesiæ sæculis admittentes aliquo modo personas, negabant earum consubstantialitatem; Ariani Filii consubstantialitatem negaverunt, et Macedoniani (ex Macedonio Constantinop. Episcopo, 4° Sæc.) consubstantialit. Spiritus S. blasphemantes, ipsum a Filio dixerunt procreatum. — Alii distinctionem tantum rationis admiserunt, asserentes esse in divinitate unam personam, sed eam pro diversitate temporis, operationis seu manifestationis, diversis nominibus Patris, Filii, Spiritus Sancti, esse insigniendam. Antiquo tempore hujus hæreseos pater fuit Sabellius, a quo Sabelliani fuerunt dicti. Recentior vero tempore, plures Protestantes, inter quos Mich. Servet, Gebennæ, Calvino jubente, igne consumptus, et præcipue Lælius et Faustus Socin, a quibus nomen acceperunt Sociniani, et etiam plures moderni rationalistæ hunc errorem sunt secuti. — Tandem schismatici græci tres personas in una Divinitate profitentur, sed Spiritum S. a solo Patre procedere contendunt; quam doctrinam sæculo IX, patriarcha Constantinop. Photius proclamavit, ac deinde oblivioni ere traditam Mich. Cærularius sæculo XI renovavit.

Cfr: — *Pro historia* hæres. et conciliorum, Nicœni præcipue ac Constantinopol.: Socrates l. 1. et 2; Sozomenus, lib. 2; Eusebius; et præcipue Natalis Alexander, *Historia ecclesiastica* (editio Roncagliæ notis adornata); Schwane, *histoire des dogmes.* — *Pro doctrina patristica cfr.* Tertullianus, *contra Praxeam;* S. Dionys. Alexandr.; S. Athanasius *Orationes* et *Epist. ad Serapionem*; S. Basilius *contra Eunomium* et *De Spiritu Sancto;* S. Gregorius Nyssenus, contra *Eunomium, De SS Trinitate;* S. Gregor. Nazianz. *Orationes;* Didymus *De Trinitate* et *De Spiritu Sancto;* Cyrillus Alexandr. *De SS. Trinitate;* S. Epiphan. *Hæres.* 69; S. Hilarius Pictav. insigne opus *De Trinitate;* S. Ambrosius, *De Fide Trinitatis* et *De Spiritu Sancto;* S. Cyrillus Hierosol. *Catech.;* Boetius, *Lib. de SS. Trinitate.* — *Cfr. vero pro theologia methodica*: S. Thom. Quæstion. *De Potentia* q. 8, etc. et *De Veritate* q. 4, *Contra gent.* l. 4; S. Anselmus, *Monologium;* Petrus Lombard. in 1. Dist. 1. et ejus commentatores, scilicet S. Thomas, S. Bonavent., Hales etc; Guillelmus Paris., *De Trinitate;* Richardus a S. Vict. *De Trinitate;* Omnes commentat. Summæ S. Thomæ, in 1am Part., et præcipue Cajetanus, Bannes, Sylvius, Joan. a S. Thoma et Suarez; Bellarminus *de Verbo Dei;* Valentia; Petavius; Thomassinus; Gonet; Billuart; Ruiz *De Trinitate;* Hergenrœther, *le dogme de la Trinité divine,* Ratisb. 1850; Franzelin *De Deo trino;* Jungmann *De Deo trino;* Scheeben, *Dogmatique;* Knoll, *Theol. dogm.;* Swetz.

ART. 1. — Processio describi potest: origo qua aliquid ab alio

non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Præterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea, procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est, quæst. 2, art. 3. Ergo in Deo processio locum non habet.

— Sed contra est quod dicit Dominus Joan. 8, 42 : *Ego ex Deo processi.*

---

realiter distincto procedit, (Sylv.) ; seu ut dicit Billuart : unius personæ ab altera vel a duabus origo.

In titulo *processio* sumitur communiter, non descendendo ad talem vel talem processionem ; *sit* sumitur proprie ut distinguitur esse, contra intelligi, id est, esse secundum rem, contra esse secundum rationem ; *in* sumitur proprie, ut denotat modum essendi in aliquo formaliter ; *divinis* sumitur hic et in sequentib. art. strictissime pro his quæ sunt vere Deus. Ita sensus quæstionis est : an in ipso Deo formaliter inveniatur secundum rem processio aliqua (Cajet).

S. Script. — *Est processio in divinis ;* Joan. 8, 42 ; Joan. 14, 16 ; et 15, 26, et 16, 13-17 ; Eccli. 24, 55 ; Is. 66, 9. — *Tres sunt personæ* : Matth. 3, 16 et 28, 19 ; Marc. 1, 9 ; Luc. 1, 34, etc., et 3, 21 ; Joan. 14, 16, et 15, 26, et 16, 13 ; 1 Corint, 12, 3-6 ; 2 Corint. 13, 13 ; 1 Petr. 1, 1 ; 1 Joan. 5, 7 ; et etiam in Veteri Testam. : Genes. 1, 26, 27 ; Ps. 36, 6 ; Sapient. 9 ; Is. 48, 16.

Definit. Eccles. — *Tres personæ sunt in Deo, et duæ procedunt* : — *Symbol. Apostol.* Credo in unum Deum Patrem omnipot... et in Jesum Christ. Filium ejus unicum... et in Spiritum sanctum. — *Symbol. Nicæn.* : Credo in unum Deum, Patrem omnipot... et in unum Dominum J. C. Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum... Deum de Deo, etc. Et in Spiritum S. Dominum... qui ex Patre Filioque procedit. — *Symbol. S. Athanasii* : Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus sed genitus ; Spiritus S. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. — *Concil. Roman. sub S. Damaso* (378) : Anathematizamus eos qui Sabellii sequuntur errorem, eumdem dicentes Patrem esse quem Filium. Anathematizamus Arium atque Eunomium qui pari impietate, licet sermone dissimili, Filium et Spiritum S. asserunt esse creaturas. — *Concil. Toletan. jussu Leonis Papæ* (447) : Si quis dixerit atque crediderit Deum Patrem eumdem esse Filium vel Paracletum, anat. sit. Si quis crediderit Filium eumdem esse Patrem vel Paracletum, anat. sit. Si quis crediderit Paracletum esse vel Patrem vel Filium, anat. sit. — *Concil. Lateranense (643) sub Martino 1* ; Si quis secundum SS. Patres non confitetur proprie et veraciter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, Trinitatem in unitate, et unitatem in Trinitate... condemnatus sit. *Concil. Lateran. IV (1215) sub Innoc. III.* Firmiter credimus, quod unus solus est verus Deus... Pater et Filius et Spiritus Sanctus ; tres quidem personæ, sed una essentia... Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque... Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens. — *Inter proposit. Ekkardi a Joanne XXII damnatas* (1329) : 24. Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis probatur, quia natura ipsa est una et hoc unum ; et quælibet persona est una et idipsum unum quod natura. — *Symb. fidei Leon. IX.* : Sanctam et individuam Trinitatem non tres Deos, sed in tribus personis et in una natura unum Deum... ita credo et confiteor, ut Patrem ingenitum, Filium unigenitum, Spiritum Sanctum nec genitum, nec ingenitum, sed a Patre et Filio procedentem, veraciter prædicem. — *Doxologia S. Ecclesiæ catholicæ* : Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto.

Respondeo dicendum quod divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur.

Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt. — Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa : et sic accepit Arius, dicens Filium procedere a Patre sicut primam ejus creaturam, et Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc neque Filius neque Spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de Filio 1 Joan. ult., 20 : *Ut... simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus.* Et de Spiritu sancto dicitur 1 Corinth. 6, 19. *Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti?* templum autem habere solius Dei est.

Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit; et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine ; et eumdem dici Spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, Joan. 5, 19 : *Non potest facere a se Filius quidquam ;* et multa alia, per quæ ostenditur quod non est ipse Pater, qui Filius.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra ; unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra ; ita secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ (1), ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum quæ sunt intellectuales substantiæ, a quibus etiam similitudo accepta deficit a repræsentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

---

(1) Ita cod. Alcan. aliique plures. Editi : *Conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva provenens, et ex ejus notitia procedens.*

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum ; talis autem processio non est in divinis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod id quod procedit secundum processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit ; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum ; imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit magis unum cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est, quæst. 14, art, 2, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum quod procedere a principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii ; sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione hujus principii includitur conceptio suæ artis, et includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.

Articulus II

Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.

4 Cont., cap. 10 et 11 ; et Opusc. 2, cap. 40.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita ; et utriusque subjectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est art. præced. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

3. Præterea, omne genitum accipit esse a generante. Esse ergo cujuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra probatum est, quæst. 7, art. 1, et quæst. 11, art. 4, sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

— Sed contra est quod dicitur in psalm. 2, 7 : *Ego hodie genui te.*

Respondeo dicendum quod processio Verbi in divinis dicitur generatio.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod nomine generationis *dupliciter* utimur. — Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia ; et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. — Alio modo proprie in viventibus ; et sic generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto ; et hæc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus, vel capillus, non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cujuscumque ; nam vermes, qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus ; sed requiritur ad rationem talis generationis quod procedat secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei ; sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo. In viventibus igitur, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines, et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentia in actum, processio (si qua in tali vivente invenitur) excludit omnino primam rationem generationis ; sed potest habere rationem generationis quæ est propria viventium.

Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis ; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ, et a principio conjuncto, ut supra jam dictum est, art. præc., et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, et in eadem natura existens ; quia in Deo idem est intelligere et

---

Art. 2. — *Script. sacra.* — Est quædam Persona distincta quæ est proprius, et Unigenitus Filius ; ac procedit a Patre per Intellectum, ideo vocatur Verbum et Sapientia : Ps. 2, 7, Ps. 109, 3 (cfr Matt. 22 et Hebr. 7) ; Proverb. 8 ; Sapient. 7 ; Eccli. 24, 5, etc ; Matt. 7, 21, et 16, 16 ; et 11, 27, et 17, 5, et 22, 2, et 25, 34, et 26, 63 ; Luc. 2, 49, et 10, 22 et 20, 9, et 22, 70 ; Joan. cap. 1 et 3, 16 et 5, 18-23 et 6, 40-70, et 8, 16-19-54 et 9, 35, et 10, 15-30-38, et 11, 4-27 et cap. 17 et 19, 7 et 20, 21 ; Act. 3, 13, et 8, 37 et 13, 33 ; Rom. 1, 4 et 5, 10 et 8, 3-29-32 ; 1 Corint. 1, 9 ; 2 Corint. 1, 3-19 ; Coloss. 1, 13 ; Galat. 2, 20 et 4, 4 ; Hebr. cap. 1 et 3, 5 ; et 4, 14 et 5, 8 et 6, 6 et 10, 29 ; 2 Petr. 1, 17 ; 1, Joan. 1, 3 etc, et 2, 22, etc. et 4, 9 et cap. 5 tot. ; Apoc. 19, 13.

Definit. Ecclesiæ : Symbola omnia. — *Concil. Roman. sub S. Damaso* (378). Si quis non dixerit Filium natum de Patre, id est de divina substantia ipsius, anat. sit. — *Concil. Toletan.* (447). Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus sed a Patre Filioque procedens. — *Symbol. Concil. Tolet.* 675, *ab Innocent. P. approbatum :* Pater essentia quidem ineffabilis substantiæ suæ Filium ineffabiliter genuit : Deus Deum, lux lucem ; ab ipso est ergo omnis paternitas in cœlo et in terra. Filium quoque de substantia Patris sine initio ante sæcula natum, nec tamen factum esse fatemur... Nec tamen de nihilo neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est de substantia ejus, idem Filius genitus vel natus esse credendus est.

esse, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4, et qu. 14, art. 4.

Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum; et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo a quo procedit; unde non proprie et complete competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est, qu. 14, art. 4. Unde Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens; et propter hoc proprie dicitur genitum, et Filius. Unde et his quæ pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura, ad significandam processionem divinæ sapientiæ, scilicet conceptione et partu; dicitur enim ex persona divinæ Sapientiæ Proverb. 8, 24; *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram... Ante colles ego parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

Ad tertium dicendum quod non omne acceptum est receptum in aliquo subjecto; alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatæ sit accepta a Deo, cum totius substantiæ non sit aliquod subjectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis accipit esse a generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia, vel subjecto, quod repugnat subsistentiæ divini esse; sed secundum hoc dicitur esse acceptum, in quantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens, in ipsa enim perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quæcumque ad ejus perfectionem pertinent, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2, et qu. 14, art 4.

Articulus III

Utrum sit in divinis alia processio a generatione verbi.

1 Sent., dist. 13, quæst. 1, art. 2; et 4 Cont., cap. 13, fin.; et Pot. quæst. 10, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione Verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in prima, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Præterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturæ; et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinæ naturæ. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est, qu. 11, art. 3, relinquitur, quod una sit tantum processio in divinis.

3. Præterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili: quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est, quæst. 19, art. 1. Ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

— Sed contra est quod Spiritus Sanctus procedit a Patre, ut dicitur Joan. 15. Ipse autem est alius a Filio, secundum illud Joan. 14, 16: *Rogabo Patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis.* Ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

Respondeo dicendum quod in divinis sunt duæ processiones, scilicet processio Verbi, et quædam alia.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et **præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris.**

Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad secundum dicendum quod quidquid est in Deo,

Art. 3. — Paracletus ex Verbis παρὰ et καλέω, παράκλητος id est advocatus, intercessor et consolator.

S. Script. — Est tertia persona distincta a duabus aliis, quæ vocatur sæpius utriusque Spiritus, nuuquam vero Filius; non est simplex operatio, sed persona, cui actus vitæ, et etiam perfectiones et operationes Dei tribuuntur: Matth. 1, 18-20 et 3, 11 et 10, 20 et 28, 19 et 12, 28; Marc. 1, 8-10; Luc. 4, 1-18 1, 35 et 2, 26 et 3, 23 et 12, 10; Joann. 1, 32 et 6, 64 et 7, 39 et 14, 16-26 et 15, 16-26, et 16, 7-13, et 20, 22; Act. 1, 8-16 et 2, 4 et 5, 3, et 8, 15, etc et 10. 45 et 13, 2 et 19, 2, etc; Rom. 5, 5 et cap. 8 et 15, 30; 1 Corint. 6, 11,19 et 3, 17, et 14, 2, et 12, 16 et 2, 12; 2 Corint. 3, 6-18 et 6, 16; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19; Hebr. 9, 14; 1 Petr. 1, 11; 2 Petr. 1, 21; 1 Joan. 5, 7.

Cfr. S. August. l. 9 *de Trinit.* c. 11 et 12; S. Anselm. *Monolog.* c. 53: S. Thom. *Cont. gent.* l. 4, c. 19, etc, et 10 *de Potent.* a. 2.

est Deus, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 3 et 4, quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quæ non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliæ naturæ.

Ad tertium dicendum quod, licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est quod processiones quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus ; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis.

Articulus IV

Utrum processio amoris in divinis sit generatio.

1 Sent., dist. 13, art. 3 ; et 4 Cont., cap. 23.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudinem naturæ in viventibus, dicitur generatum, et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudinem naturæ ; alias esset extraneum a natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Præterea, sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris. Unde dicitur Eccl. 13, 19, quod *omne animal diligit simile sibi.* Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

3. Præterea, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quod præter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

— Sed contra est, quia secundum hoc sequeretur quod Spiritus Sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus, quod est contra illud Athanasii, in suo Symbolo fidei : *Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

Respondeo dicendum quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quod hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem ; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis ; et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo **quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus ;** quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum quod qui quid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processionis, vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia ; sed oportet quod propria ratio hujus, vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam ; et inde est quod procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum.

Ad secundum dicendum quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem ; nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis ; sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra, qu. 13, art. 1. Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen, nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine ; sed potest nominar spiratio, quia est processio spiritus.

Art. 4. — Est de fide, nam in S. Script. et in Symbolis, Filius vocatur unigenitus : Joan. 1, 14, et 1, 18 et 3, 15.

Definit. Eccles. — *Symbol. Athanas :* Spiritus S. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. — *Symbol. fidei Concil. Tolet.* (675) *ab Innocent. III approbat. :* Spiritum Sanctum credimus esse Deum unius substantiæ, unius quoque naturæ : non tamen genitum vel creatum ; sed ab utrisque procedentem, amborum esse Spiritum. Hic etiam Spiritus Sanctus, nec ingenitus nec genitus creditur : ne aut si ingenitum dixerimus, duos Patres dicamus aut si genitum, duos Filios prædicare monstremur.

Articulus v

Utrum sint plures processiones in divinis quam duæ.

Inf., quæst. 28, art. 4, corp.; et quæst. 37, art. 1, corp.; et quæst. 41, art. 6, corp.; et Pot. quæst. 10, art. 2, arg. sed contra.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sint plures processiones in divinis quam duæ. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duæ processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Præterea, bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur diffusivum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea, major est fœcunditatis virtus in Deo quam in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multæ; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum, et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quam duæ.

— Sed contra est quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duæ processiones.

Respondeo dicendum quod processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quæ non in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum quæ sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod **nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris.**

Ad primum ergo dicendum quod potentia est principium agendi in aliud. Unde secundum potentiam accipitur actio ad extra; et sic secundum attributum potentiæ non accipitur processio divinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

Ad secundum dicendum quod bonum, sicut dicit Boetius, in lib. de Hebdomadibus, lib. *An omne quod est, bonum sit*, circa finem, pertinet ad essentiam, non ad operationem, nisi forte sicut objectum voluntatis. Unde cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et hujusmodi alia attributa, non accipiuntur aliæ processiones nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, qu. 14, art. 5, et qu. 19, art. 5, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult, Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore; sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus; et in hoc ejus perfecta fœcunditas manifestatur.

Art. 5. — Tres sunt tantum personæ, ergo tantum duæ processiones. Et hoc est de fide. — Matt. 28, 19; 1 Joan. 5, 7. *Definit. Eccles. — Concil. IV Lateran. sub Innocent. III contra abbatem Joachim :* Nos, approbante concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quædam summa res est, quæ veraciter est Pater et Filius et Spiritus ... et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas. — *Cfr pro Joachim (qui obiit in Calabria* 1202) *et ejus doctrina :* Bollandistæ, Maii t, 7; Raynaldi *Annales;* Ceillier, *Hist. des auteurs Eccles.* t. 23; Natalis Alexand. *Hist. eccles.*; S. Thom. *Opusc. de errore abb. Joachim.*

QUÆSTIO XXVIII

De relationibus divinis. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de relationibus divinis; et circa hoc quæruntur quatuor; 1° utrum in Deo sint aliquæ relationes reales; 2° utrum illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ; 3° utrum possint esse in Deo plures relationes distinctæ ab invicem; 4° de numero harum relationum.

Articulus primus

Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales.

1 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 1, et dist. 33, art. 1, in corp.; et 4 Cont., cap. 14; et Pot. quæst. 2, art. 6, corp., et quæst. 8, art. 1; et Opusc. 2, cap. 53.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim

Art. I. — Relatio est ordo seu respectus unius ad alium. — Responsio ad fidem pertinens est esse in Deo aliquas relationes reales, id est quæ præveniendo omnem intellectus creati operationem, existunt in re (Sylv.). Probat. etiam ex S. Litteris et definitionibus quæ docent Filium esse alium a Patre, et similiter Spiritum S. alium ab utroque. (*Vide not. quæst. præced.*) — *Cfr. etiam* Quæst. de Potentia, 8 et seq. et opusc. 23 et 24, alias 18 et 19, in quibus explanavit cap. *Firmiter* et cap. *Damnamus*, concil. Lateran. sub Innoc. III, de Myster. SS. Trinitatis. — Sabellius, presbyt. Ptolemaitidis civitatis, heresiarcha, circa annum 257; Vide Natal. Alexand. Sæc. 3° cap. 3 art. 7, et Dissert. 25; et Travasa (*in Zaccaria*) Racc. de dissert. (1794) VIII.

Definit. fidei : — Præter jam superius q. præc. enumeratas : Symb. Athan. : Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. — *Concil. Lateran. sub Innoc. III, can. 1 :* Hæc S. Trinitas, secundum communem essentiam, individua, et secundum personales proprietates est discreta. — *Concil. Toletan. XI. in professione fidei :* In relativis personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus Stus ad utrosque refertur. Quæ cum relative tres personæ dicantur, una tamen naturalis substantia creditur.... In relatione personarum, numerus cernitur. — *Concil. Florent. Sess. 18 :* Sola relatio apud omnes tam græcos quam latinos doctores divina processione Personas multiplicat...

Boetius in lib. de Trinit., in med., quod *cum quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam, quæ prædicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest prædicari*. Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Præterea, dicit Boetius in eod lib., circa finem, quod *similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum Sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod est idem*. Sed hujusmodi relatio est rationis tantum, quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

3. Præterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur: Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, et eadem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

4. Præterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quæ dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

— Sed contra est quod pater non dicitur nisi a paternitate, et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiæ tantum; quod est hæresis Sabelliana.

RESPONDEO dicendum quod relationes quædam sunt in divinis realiter. — Ad cujus evidentiam, considerandum est quod solum in his quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem; quod non est in aliis generibus; quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhærens. Ea vero quæ dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum. utpote quando aliquæ res secundum suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus.

Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem naturæ, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. **Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ,** (ut ostensum est quæst. præc., art. 2 et 4), **necesse est quod relationes quæ secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.**

Ad primum ergo dicendum quod *ad aliquid* dicitur omnino non prædicari in Deo secundum propriam rationem ejus quod dicitur ad aliquid, in quantum scilicet propria ratio ejus quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non autem per hoc excludere voluit quod relatio non esset in Deo, sed quod non prædicaretur per modum inhærentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum quod relatio quæ importatur per hoc nomen *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad se ipsum, secundum aliquas ejus duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis, sive speciei. Boetius igitur relationes quæ sunt in divinis assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum quod per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum quod cum creatura procedit a Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas; non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est, qu. 19, art. 3 et 4, et qu. 14, art. 8. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quod relationes quæ consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, quæ sunt inter verbum intellectualiter procedens, et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei; quia et ipse intellectus, et ratio, est quædam res; et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

Relationes hujusmodi Personas multiplicant, ita ut non ulla alia ratione quam vi relationis, Pater a Filio ac una Persona ab alia differant.

Articulus II

Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia

1 Sent., dist. 33, art. 1; et 4 Cont. 14; et Pot. quæst. 8, art. 2; et Quodl. 6, art. 1; et Op. 2, cap. 52, 55 et 57; et Op. 9, quæst. 6; et Joan. 16, lect. 4, fine.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus, in 5 de Trin., cap. 5 in princ., quod non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam; dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium. Sed hæc non secundum substantiam dicuntur. Ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea, Augustinus dicit, 7 de Trinit. cap. 1, a med. : *Omnis res quæ relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus.* Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud a relationibus.

3. Præterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in Prædicamentis, in cap. *Ad aliquid.* Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere; quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4, et qu. 4, art. 2. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

— Sed contra, omnis res quæ non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura; et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda, contra quod in Præfatione cantatur : *Et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas.*

Respondeo dicendum quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse; sed errorem suum postmodum in Rhemensi concilio revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixæ.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est *duo* considerare. — Quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto, accidentis enim esse est inesse. — Aliud, quod potest considerari in unoquoque, est proprie ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subjectum; nam quantitas dicitur mensura substantiæ, qualitas vero dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur, secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodam modo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum; — si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens esse accidentale in ipso. — Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum.

Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto; sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ divinæ, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiæ secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiæ, sed unum et idem.

Ad primum ergo dicendum quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc quod paternitas, vel alia relatio, quæ est in Deo secundum esse suum, non sit idem quod divina essentia; sed quod non prædicatur secundum modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divinis; quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secun-

---

Art. 2. — Gilbertus Porretanus episcop. Pictaviensis, ab Archidiaconis Ecclesiæ suæ, de errore apud Summ. Pontif. accusatus fuit. Negabat Deum esse suam Deitatem (ut supra diximus, q. 13 art. 5), et relationes quæ in divinis reperiuntur, esse idem cum divina essentia. Quem errorem ipse revocavit in Concil. Rhemis celebrato, Eugenio III personaliter præsidente (1148). Vide circa Porretani errores, S. Bernardum serm. 80, in Cantic. — Dicendum est quod Pater et Filius et Spiritus S. sunt *tres res* ut August. dicit in lib. de Doct. Christ. si tamen *res* pro re relativa accipiatur : si enim sumatur pro absoluto, sic sunt una res, ut idem August. dicit (S. Thom. q. 9 de Potent., art. 5 ad 14). *Cfr. etiam :* S. Anselm. *De Incarnat.* c. 3 et Damasc. *De Fide*, l. 3. c. 5. — *Pro Porretano, cfr.* Ceillier, *Hist. des aut. Eccles.;* Lelong, *Biblioth. Sacr.;* Bulæus, *Hist. Universit. Paris.; Hist. litter. de la France*, t. XII.

Definit. Eccles. — Cancil. Rhemense (1148) contra Porretanum : Cum de tribus personis loquimur, Patre et Filio et Spiritu Sto. ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur : Et e converso cum de uno Deo, una divina substantia loquimur : ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur. Credimus et confitemur solum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, æternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive singularitates vel unitates dicantur, vel alia hujusmodi, adesse Deo, quæ sint ab æterno et non sint Deus. Credimus et confitemur ipsam divinitatem sive substantiam divinam, sive naturam divinam dicas, incarnatam esse, sed in Filio.

dum suum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum quod sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo; sed tamen aliter, et aliter. Nam id quod invenitur in creatura præter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res; in Deo autem non est alia res, sed una et eadem; quæ non perfecte exprimitur relationis nomine quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra, qu. 13, per totam, et art. 2 præcipue, cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinæ essentiæ quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur quod in Deo præter relationem sit aliquid aliud secundum rem, sed solum considerata nominum ratione.

Ad tertium dicendum quod si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens; sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2.

Articulus III

Utrum relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur.

Infr., quæst. 30, art. 1, corp. 2, corp.; et Pot. quæst. 2, art. 5 et 6, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1 Videtur quod relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea, sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas, et potentia. Sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiæ divinæ. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in divinis non est distinctio realis, nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

— Sed contra est quod dicit Boetius, in lib. de Trinit., non multum a fine lib., quod *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem.* Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris.

Respondeo dicendum quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius. Sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est art. 1 hujus qu., oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde **oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.**

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum, in 3 Physic., text. 21, argumentum illud tenet, quod quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quod licet actio sit idem motui, similiter et passio; non tamen sequitur quod actio et passio sint idem: quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili; in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

Ad secundum dicendum quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod, quamvis relationes, proprie loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicujus ab alio.

Art. 3. — Nota B. Thomam non asserere quod omnes relationes divinæ distinguuntur realiter, sed solum quod aliquæ, illæ scilicet inter quas invenitur realis oppositio: nam Paternitas et Spiratio non distiguuntur realiter, uti nec Filiatio nec Spiratio. Notandum insuper doctrinam hujus art. pertinere ad fidem. Fides enim docet esse veram et realem Trinitatem; atqui in *Concil. Florent. sess. 18*, dicitur: Sola relatio apud omnes tam græcos quam latinos doctores divina Processione personas multiplicat: Item *Concil. Tolet. XI in profess. fidei:* In relatione Personarum, numerus cernitur; *et Concil. Lateran. IV:* Hæc summa Trinitas, secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates est discreta (Sylvius). Cfr. 1, Distinct. 27, q. 1 art. 1.

Articulus IV

Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio.

Infr., quæst. 30, art. 1, corp., et art. 2. corp., et ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum; quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo ab æterno, ut supra dictum est, qu. 15, art. 1; non autem distinguuntur ab invicem, nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est, art. 2 ejusd. quæst. Ergo in Deo sunt multo plures relationes æternæ.

4. Præterea, æqualitas, et similitudo, et identitas, sunt relationes quædam, et sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo quam quæ dictæ sunt.

— 5. Sed contra videtur quod sint pauciores. Quia secundum Philosophum, in 3 Physic., text. 21, *eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas.* Ergo videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio; et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, in 5 Metaph., text. 20, relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et hujusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo, est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus, lib. 1 de Trinit., cap. 1, circa fin., et lib. 1, cap. 7, circa princ., relinquitur quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo; quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est, qu. 13, art. 7. Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones, secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processiones sunt duæ tantum, ut supra dictum est, quæst. 27, art. 3 præcipue; quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quæ est processio Verbi, alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris. **Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii.** Processio autem Verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur **paternitas**; relatio vero procedentis a principio dicitur **filiatio**. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4; unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii hujus processionis, **spiratio**; relatio autem procedentis, **processio**; quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum quod in his in quibus differunt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio, et scientiæ ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum, quia intelligendo se, intelligit omnia alia; et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo hujusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio ejusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis; quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intellegere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere; et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad tertium dicendum quod respectus ideales sunt intellecti a Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum quod æqualitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit, quæst. 42, art. 3, ad 4.

Ad quintum dicendum quod via est eadem ab uno termino ad alterum, et e converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quod eadem sit relatio patris ad filium, et e converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

Art. 4. — Non est existimandum quod sicut sunt in Deo quatuor relationes reales, ita liceat dicere quod in eo sint quatuor res seu quatuor entia realia, quia de fide est quod in Deo sit Trinitas et non quaternitas: et etiam, quia licet sint quatuor relationes reales in Deo, non tamen omnes distinguuntur realiter ab invicem, sed tres tantum, scilicet Paternitas, Filiatio, Processio, nam Spiratio activa non distinguitur realiter a Paternitate nec a Filiatione, sed ratione tantum ratiocinata (Sylvius).

QUÆSTIO XXIX

De personis divinis. — *In quatuor articulos divisa.*

Præmissis autem his quæ de processionibus et relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis.

Et primo secundum considerationem absolutam. — et deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute de personis primo quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur. — Primo quidem, significatio hujus nominis *persona*. — Secundo vero, numerus personarum. — Tertio, ea quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas, et similitudo, et hujusmodi. — Quarto vero ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de definitione personæ ; 2° de comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam et hypostasim : 3° utrum nomen personæ competat in divinis ; 4° qui ibi significet.

Articulus primus

De definitione personæ.

3 p., quæst. 2, art. 2, corp. ; et 1 Sent., dist. 25, art. 1 ; et Pot. quæst. 9, art. 2 ; et de Unione Verbi, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incompetens sit definitio personæ quam Boetius assignat in lib. de duabus Naturis, a principio lib., quæ talis est : *Persona est rationalis naturæ individua substantia.* Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea, substantia, prout ponitur in definitione personæ, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. — Si pro substantia prima, superflue additur, *individua*, quia substantia prima est substantia individua ; — si vero stat pro substantia secunda, falso additur, et est oppositio in adjecto : nam secundæ substantiæ dicuntur genera, vel species. Ergo definitio est male assignata.

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret : Homo est species animalis ; homo enim est nomen rei, species est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei (significat enim substantiam quamdam rationalis naturæ), inconveniente[r] individuum, quod est nomen intentionis, in ejus definitione ponitur.

4. Præterea : *Natura est principium motus et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens*, ut dicitur in 2 Phys., text. 3. Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo, et in Angelis. Non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est rationalis naturæ individua substantia ; non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

— Sed contra est auctoritas prædicta Boetii.

Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per se ipsam ; sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia : dicitur enim hæc albedo, in quantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis ; dicuntur enim *hypostases*, vel primæ substantiæ.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus ; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt ; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ ; et hoc nomen est, *persona*. Et ideo in prædicta definitione personæ ponitur **substantia individua**, in quantum significat singulare in genere substantiæ : additur autem **rationalis naturæ**, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare, vel illud, definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic Philosophus, in lib. Prædicament., cap. de Substantia, definit substantiam primam ; et hoc modo definit Boetius personam.

Ad secundum dicendum quod, secundum quosdam, *substantia* in definitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis ; neque tamen superflue additur *individua*, quia nomine hypostasis vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam quod manus, cum sit pars. Sed per hoc quod additur, *individua*, excluditur a persona ratio assumptibilis ; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a Verbo Dei. Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur, *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum quod, quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis ac-

---

Art. 1. — Non quæritur hic de personæ nomine utcumque, sed ut est in usu theologorum ; constat enim personam aliter accipi apud canonistas et aliter apud alios.

cidentalibus loco substantialium ; puta, si quis diceret : Ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen, *individuum*, ponitur in definitione personæ ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum quod, secundum Philosophum, in 5 Metaph., text. 5, nomen naturæ primo impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia hujusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus. Et sic definitur natura in 2 Phys., text. 3. Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius in eodem lib. de duab. Naturis, a princ., dicit quod *natura est unumquodque informans specifica differentia.* Specifica enim differentia est quæ complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine naturæ quam essentiæ, quæ sumitur ab esse, quod est communissimum.

Ad quintum dicendum quod anima est pars humanæ speciei ; et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis ; et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen.

Articulus II

Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.

1 Sent., dist. 23, art. 1 ; et Pot. quæst. 9. art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *persona* sit idem quod *hypostasis, subsistentia* et *essentia*. Dicit enim Boetius, in lib. de duabus Natur., a princ., quod *Græci naturæ rationalis individuam substantiam* ὑποστάσεως *nomine vocaverunt*. Sed hoc etiam apud nos significat nomen personæ. Ergo *persona* omnino idem est quod *hypostasis*.

2. Præterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias ; quod non esset, nisi *persona* et *subsistentia* idem significarent. Ergo idem significant *persona* et *subsistentia*.

3. Præterea, Boetius dicit in comment. Prædicamentorum, quod οὐσία (quod est idem quod essentia) significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiæ, quod et *hypostasis* et *persona* dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

— 4. Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de duab. Natur., aliquantulum a princ., quod genera et species subsistunt tantum ; individua vero non subsistunt tantum, verum etiam substant. Sed a subsistendo dicuntur *subsistentiæ*, sicut a substando *substantiæ*, vel *hypostases*. Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, *hypostases* vel *personæ* non sunt idem quod *subsistentiæ*.

5. Præterea, Boetius dicit in comment. Prædicamentorum, quod hypostasis dicitur materia, οὐσίωσις autem (id est, *subsistentia*) dicitur forma. Sed neque forma, neque materia potest dici persona. Ergo *persona* differt a prædictis.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in 5 Metaph., text. 15, substantia dicitur *dupliciter*. — *Uno* modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei ; quam quidem substantiam Græci οὐσίαν vocant, quod nos essentiam dicere possumus. — Alio modo dicitur substantia subjectum, vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem ; quæ quidem sunt, *res naturæ, subsistentia*, et *hypostasis*, secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. — Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur *subsistentia* : illa enim subsistere dicimus quæ non in alio, sed in se existunt. — Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur *res naturæ*, sicut hic homo est res naturæ. — Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia*. **Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.**

Ad primum ergo dicendum quod *hypostasis* apud Græcos ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiæ ; sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturæ, ratione suæ excellentiæ.

Ad secundum dicendum quod sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas, et tres substantias, ita Græci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiæ, quod secundum proprietatem signi-

ficationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim ; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam*, quam *substantiam*.

Ad tertium dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, *essentia* significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma habet rationem hypostasis et personæ. Anima enim, et caro, et os sunt de ratione hominis, sed hæc anima, et hæc caro, et hoc os, sunt de ratione hujus hominis. Et ideo *hypostasis* et *persona* addunt supra rationem essentiæ principia individualia ; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 3, cum de simplicitate divina ageretur.

Ad quartum dicendum quod Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis ; non quod ipsæ species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

Ad quintum dicendum quod individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti ex proprietate materiæ. Unde et Boetius dicit, in lib. de Trinit., ante med. : *Forma simplex subjectum esse non potest*. Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ, et οὐσίωσιν sive subsistentiam, formæ, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

Articulus III

Utrum nomen personæ sit ponendum in divinis.

1 Sent., dist. 23. art. 2 ; et Pot. quæst. 9, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nomen personæ non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius, in pr. de div. Nom., cap. 1, lect. 1 : *Universaliter, non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali et occulta divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa.* Sed nomen personæ non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi vel veteris Testamenti. Ergo non est nomine personæ utendum in divinis.

2. Præterea, Boetius dicit, lib. de duab. Nat., aliquantulum a princ. : *Nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comœdiis tragædiisque quosdam homines repræsentabant. Persona enim dicta est a personando quia concavitate ipsa major necesse est ut volvatur sonus. Græci vero has personas* πρόσωπα *vocant ab eo quod ponentur in facie, atque ante oculos obtegant vultum.* Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphorice.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cum, secundum Boetium, ibidem, significet id quod subjicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit, in ep. ad Damas., in med., quod *in hoc nomine* hypostasis *venenum latet sub melle.* Ergo hoc nomen persona non est dicendum de Deo.

4. Præterea, a quocumque removetur definitio, removetur et definitum. Sed definitio personæ supraposit. argum. 1, art. 1 hujus qu.. non videtur Deo competere ; tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo, ut supra ostensum est, qu. 14, art. 12, et sic Deus non potest dici rationalis natura ; tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est ; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo personæ Deo attribui non debet.

— Sed contra est quod dicitur in Symbolo Athanasii : *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.*

Respondeo dicendum quod *persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen, « persona », de Deo dicatur ; — non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quæ creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur, sicut supra ostensum est, quæst. 13, art. 3, cum de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum quod, licet nomen personæ in Scriptura veteris vel novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo, scilicet quod est maxime

---

Art. 3. — Responsio ad fidem pertinens est ut patet ex jam dictis : *Symbol. Athanas.:* Alia est persona Patris etc. ; *Ex Concil. Lateran. IV :* Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres quidem sunt Personæ sed una essentia.

per se ens, et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa secundum vocem quæ sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura veteris vel novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia coegit necessitas disputandi cum hæreticis. Nec hæc novitas vitanda est, cum non sit profana, utpote a Scripturarum sensu non discordans. Docet autem Apostolus profanas vocum novitates vitare, 1 ad Timoth. ult.

Ad secundum dicendum quod, quamvis hoc nomen *persona*, non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comœdiis et tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, *persona,* ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personæ in Ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur persona, ut dictum est art. 1 hujus qu. Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personæ.

Ad tertium dicendum quod nomen *hypostasis* non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus; competit autem quantum ad id ad quod significandum est impositum; est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem, in epist. sup. cit. ad Damas., dicit *sub hoc nomine venenum latere*, quia antequam significatio hujus nominis esset plene nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases, propter hoc quod nomen substantiæ, cui respondet in Græco nomen ὑπόστασις communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum quod Deus potest dici rationalis naturæ, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Individuum autem esse Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius, art. 1 hujus qu., arg. 1, a Boetio data, non est definitio personæ secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Richardus de Sancto Victore, lib. 4 de Trinit., cap. 18 et 23, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod *persona*, secundum quod de Deo dicitur, *est divinæ naturæ incommunicabilis existentia.*

Articulus IV

Utrum hoc nomen « persona » significet relationem.

1 Sent., dist. 23, art. 3, et dist. 26, qu. 1, art. 1; et Pot. qu. 9, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *persona*, non significet relationem, sed substantiam in divinis. Dicit enim Augustinus in 7 de Trinit., cap. 6, circa princ. : *Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris: ad se quippe dicitur persona, non ad Filium*, etc.

2. Præterea, *quid* quærit de essentia. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem loco, cap. 4 et seq., et lib. 5 de Trin., cap. 9, in fin., cum dicitur : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus,* et quæritur : *Quid tres ? respondetur, tres personæ*. Ergo hoc nomen *persona* significat essentiam.

3. Præterea, secundum Philosophum, 4 Met., text. 28, id quod significatur per nomen, est ejus definitio. Sed definitio personæ est rationalis naturæ individua substantia, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo hoc nomen, *persona,* significat substantiam.

4. Præterea, persona in hominibus et Angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivoce de Deo, et hominibus, et Angelis.

— Sed contra est quod dicit Boetius in lib. de Trinit., post med., quod *omne nomen ad personas pertinens relationem significat*. Sed nullum nomen magis pertinet ad personam quam hoc nomen, *persona*. Ergo hoc nomen, *persona*, relationem significat.

Respondeo dicendum quod circa significationem hujus nominis, *persona*, in divinis difficultatem ingerit, quod pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Unde quibusdam visum est quod hoc nomen, *persona*, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, *Deus*, et hoc nomen, *sapiens*. Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione concilii ut

---

Art. 4. — Respondet duabus conclusionibus 1. Persona in communi non significat relationem sed substantiam, quia persona est rationalis naturæ substantia individua ; unde vocabulum personæ est absolutum, non relativum. 2. Persona in divinis significat relationem ut subsistentem, quia Persona divina est suppositum naturæ divinæ ; suppositum autem naturæ divinæ constituitur per relationem, et non per aliquid absolutum (Sylvius). Cfr.: Petav. *De Trinitate* lib. 4, qui diserte ad longum loquitur de nominibus a Græcis et a Latinis adhibitis pro SS. Trinitatis mysterio.

possit poni pro relativis, et præcipue in plurali, vel cum nomine partitivo, ut cum dicimus: *Tres personas*, vel: *Alia est persona Patris, alia Filii*. In singulari vero potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio; quia si hoc nomen, *persona*, ex vi suæ significationis non habet quod significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quod dictum est, *tres personas*, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed majoris calumniæ data esset eis occasio.

Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen, *persona*, in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, quia persona dicitur quasi per se una; unitas autem pertinet ad essentiam; quod autem dicitur per se, implicat relationem oblique. Intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus a Filio. Quidam vero dixerunt e converso quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personæ natura ponitur in obliquo; et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur hujus quæstionis considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis, et aliud est quærere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quærere de significatione hujus nominis, *persona*, in communi, et aliud de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturæ, ut dictum est art. 1 hujus qu. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, hæc ossa, et hanc animam, quæ sunt principia individuantia hominem; quæ quidem, licet non sint de significatione personæ in communi, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra, qu. 27, art. 2 et 3. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. **Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.**

Et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in natura divina, licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc verum est quod nomen, *persona*, significat relationem in recto, et essentiam in obliquo; non tamen relationem, in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, in quantum essentia idem est quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata cadit in relatione personæ in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest quod hæc significatio hujus nominis *persona*, non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen *persona*, nisi sicut unum aliorum absolutorum; sed postmodum accommodatum est hoc nomen, *persona*, ad standum pro relativo ex congruentia suæ significationis, ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen, *persona*, dicitur ad se, non ad alterum: quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est et quo est.

Ad secundum dicendum quod *quid* quandoque quærit de natura, quam significat definitio, ut cum quæritur: Quid est homo? et respondetur, animal rationale mortale. Quandoque vero quærit suppositum, ut cum quæritur: Quid natat in mari? et respondetur, piscis. Et sic quærentibus, *quid tres*, responsum est, *tres personæ*.

Ad tertium dicendum quod in intellectu substantiæ individuæ, id est, distinctæ, vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod diversa ratio minus communium non facit æquivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini; tamen univocantur in nomine animalis, qua communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ, vel humanæ, nomen personæ æquivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici possit, et de creaturis, ut supra ostensum est, quæst. 13, art. 5.

QUÆSTIO XXX

De pluralitate personarum in divinis. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde quæritur de pluralitate personarum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum sint plures personæ in divinis; 2° quot sint; 3° quid significent termini numerales in divinis; 4° de communitate hujus nominis *persona*.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum sit ponere plures personas in divinis.

1 Sent., dist. 2, art. 4 et 5; et 4 Cont., cap. 5 et 25; et Pot. quæst. 9, art. 5; et Op. 2, cap. 50; et Quodl 7, quæst. 3, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis. *Persona* enim *est rationalis naturæ individua substantia.* Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quod sint plures substantiæ; quod videtur hæreticum.

2. Præterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum neque in Deo, neque in nobis. Multo igitur minus pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est, quæst. 27, art. 3. Ergo non potest dici quod in Deo sunt plures personæ.

3. Præterea, Boetius in lib. 1 de Trin., ante med., dicit, de Deo loquens, quod *hoc vere unum est in quo nullus est numerus.* Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem; quod simplicitati divinæ repugnat.

— Sed contra est quod dicit Athanasius, in suo Symbolo fidei: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.* Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personæ.

RESPONDEO dicendum quod plures esse personas in divinis sequitur ex præmissis. Ostensum est enim supra, art. 4, quæst. præc., quod hoc nomen, *persona*, significat in divinis relationem ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est, quæst. 27, art. 1, 3 et 4, quod sunt plures relationes reales in divinis; unde sequitur quod **sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis.**

Ad primum ergo dicendum quod substantia non ponitur in definitione personæ secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum; quod patet ex hoc quod additur, *individua.* Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Græci nomen *hypostasis.* Unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ propter nominis æquivocationem.

Ad secundum dicendum quod proprietates absolutæ in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem, unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licet realiter ab invicem distinguantur ut albedo et dulcedo: sed proprietates relativæ in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem distinguuntur. ut supra dictum est, quæst. 28. art. 3. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum quod a Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolute dictorum, non autem pluralitas relationum, quæ relationes prædicantur de aliquo ut ad alterum. Et sic compositionem in ipso, de quo dicuntur, non important, ut Boetius in eodem libro docet.

Ad quartum dicendum quod numerus est duplex, scilicet numerus simplex, vel absolutus, ut duo et tria, et quatuor; et est numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines, et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute, sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem; et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri; non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum, et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium; sed sic non est in Deo, quia tantus est Pater quanta tota Trinitas, ut infra patebit, qu. 42, art. 1 et 4.

ART. 1. — Respons. hujus et sequentis artic. ad fidem pertinet, ut patet ex definitionibus Eccles. quæ præcedentib. quæstionib. addidimus.

ARTICULUS II

Utrum in Deo sint plures personæ quam tres.

Inf., quæst. 31, art. 1, et quæst. 41, art. 6; et 1 Sent., dist. 10, art. 5; et 4 Cont. cap. 13 et 26; et Pot. qu. 9, art. 9; et Opusc. 2, cap. 56, et 60.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sint plures personæ quam tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est art. præc. Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 4, scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea, non plus differt natura a voluntate in Deo quam natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectus. ut verbum, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius; et sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personæ in divinis.

3. Præterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum

voluntatis, et per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea, ex infinita bonitate Patris est quod infinite se ipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

5. Præterea. omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum; numerus enim mensura quædam est. Sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium, in suo Symbolo fidei: *Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus*. Non ergo sub numero ternario continentur.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. ult., 7: *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus*. Quærentibus autem, *quid tres*, respondetur, *tres personæ*, ut Augustinus dicit, 7 de Trinit., cap. 4 et seq. Sunt igitur tres personæ tantum in divinis.

Respondeo dicendum quod, secundum præmissa artic. præc., et art. 4. quæst. 29, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim, artic. præc., quod plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eamdem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens, est persona Patris; et filiatio subsistens, est persona Filii. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum; quia sic sequeretur quod processio intellectus, quæ est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio; et persona generans et genita procederent a spirante; quod est contra præmissa qu. 27, art. 3 et 4. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personæ Patris, et personæ Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem, nec ad filiationem; et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritus Sancti, quæ per modum amoris procedit, ut supra habitum est loc. nunc cit. Relinquitur ergo **tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum.**

Ad primum ergo dicendum quod, licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris et Filii, sed convenit utrique; et sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personæ; neque relatio personalis, id est, constituens personam. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes; nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus Sancti procedentis.

Ad secundum dicendum quod id quod procedit per modum intellectus, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ; et ideo supra dictum est, quæst. 27, art. 3, quod processio Verbi divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, in quantum hujusmodi, non procedit ut similitudo illius a quo procedit, licet in divinis amor sit coessentialis, in quantum est divinus; et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis. Unde in Angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quam in homine, quia in eis non est imaginari, sentire, et hujusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi una operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo sint duæ processiones, supra ostensum est, qu. 27, art. 1 et 4.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si Spiritus Sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate Patris; oporteret enim quod sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus Sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritus Sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui Sancto, quasi habita ab alio; Patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritus Sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ; quia ipse procedit ab aliis personis, quæ in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum quod numerus determinatus (si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus) per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati; quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit, qu. 42, art. 1 et 4. Idem autem non mensuratur per idem.

Articulus III

Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis.

1 Sent., dist. 24, quæst. 1, art. 3; et Pot. quæst. 9, art. 7; et Quodl. 10, quæst. 1, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ter-

Art. 3. — Ad titulum nota: Termini *numerales* sunt unus,

mini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam; ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

3. Præterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas; sequitur quod sit circulatio in ratione, confundens intellectum, et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponant in divinis.

— Sed contra est quod Hilarius dicit in 4 de Trinit., ante med. : *Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii*, quod est professio pluralitatis; et Ambrosius dicit in lib. 1 de Fid., cap. 2, ante med. (æquiv.) : *Cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponit* (1). Ex quibus videtur quod hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

Respondeo dicendum quod Magister in Sententiis, 1, dist. 24, ponit quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantum. Alii vero dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur hujus considerandum est quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem *duplex* divisio. — *Una* materialis, quæ fit secundum divisionem continui : et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. — Alia est divisio formalis, quæ fit per oppositas vel diversas formas; et hanc divisionem sequitur multitudo quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem quæ est species quantitatis discretæ, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantum. — Alii vero eamdem multitudinem considerantes, dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ, non autem secundum rationem sui generis (quia in Deo nulla est qualitas), ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis ; quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphorice, sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia ; sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta, hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est, qu. 11, art. 1, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantum ; unum enim significat ens indivisum. Et ideo, de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, et similiter unum quod est principium illius numeri. **Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur; — et super hoc nihil addunt nisi negationem,** ut dictum est loc. cit., et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in Sent., loc. cit., ut cum dicimus : *Essentia est una*, ibi unum significat essentiam indivisam; cum dicimus : *Persona est una*, significat personam indivisam ; cum dicimus : *Personæ sunt plures*, significantur illæ personæ, et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio ; et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis, et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina, supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propria negatio quædam divisionis, ut dictum est in corp. art., et loc. ibi cit.

Ad secundum dicendum quod multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transsumitur in divinam prædicationem, sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior

---

duo, tres, etc. *Ponere aliquid* est significare aliquid positivum, ita quod sensus est, cum dicimus quod Pater et Filius sunt duo, an ly *duo* prædicet aliquid positive ut sapiens aut pater ; an solam negationem, ut ly incorporeus (Cajetanus).

Definit. fidei. — Concil. Tolet. XI : In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt ; et in hoc numero carent quod in se sunt. — *Concil. VI Constantinop. ;* Sancta Trinitas numerabilis personalibus est subsistentiis, et sancta unitas, extra omnem numerum est, et hæc quidem indivisibilem habet divisionem, et inconfusam gerit conjunctionem.

(1) Ambrosius : *Dicendo... unum Deum Patrem, non Divinitatis pluralitatem, sed unitatem potestatis ostendit.*

secundum rationem quam *unum* vel *multitudo*. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hæc supra exposita sunt, qu. 11, art. 2, cum de divina unitate ageretur.

Sciendum tamen est quod auctoritates in oppositum inductæ non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo ; non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

Articulus IV

Utrum hoc nomen, « persona », possit esse commune tribus personis.

1 Sent., dist. 25, art. 3; et Pot. quæst. 8, art. 3, ad 11, quæst. 9, art. 4, ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *persona*, non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen, *persona*, non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Præterea. commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Richardi de Sancto Victore supra posita, qu. 29, art. 3, ad 4. Ergo hoc nomen, *persona*, non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem, quia sic tres personæ essent una persona ; nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale. In divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 5. Non ergo hoc nomen, *persona*, est commune tribus.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 7 de Trin., c. 4 et seqq., et lib. 5, c. 9, in fin., quod cum quæreretur, *quid tres*, responsum est, *tres personæ*, quia commune est eis id quod est persona.

Respondeo dicendum quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen, *persona*, tribus esse commune, cum dicimus tres personas ; sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse commune tribus. Manifestum est autem quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus ; quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una.

Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. — Quidam enim dixerunt quod est communitas negationis, propter hoc quod in definitione personæ ponitur *incommunicabile*. — Quidam autem dixerunt quod est communitas intentionis, eo quod in definitione personæ ponitur *individuum* ; sicut si dicatur quod esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc quod hoc nomen, *persona*, non est nomen negationis neque intentionis, sed nomen rei. — Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen, *persona*, est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum vel specierum, ut homo, vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, *genus* vel *species*. Sed individuum vagum, ut *aliquis homo*, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus ; ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis hæc caro et hoc os. Hoc tamen interest quod *aliquis homo* significat naturam, vel individuum ex parte naturæ, cum modo existendi qui competit singularibus ; hoc autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis ut unaquæque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic **hoc nomen, « persona », secundum rationem est commune tribus personis divinis.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum quod licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad tertium dicendum quod licet sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quod in divinis sit universale, vel particulare, vel genus, vel species ; tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis vel speciei, tum quia personæ divinæ habent unum esse ; genus autem, et species, et quodlibet universale, prædicatur de pluribus secundum esse differentibus.

QUÆSTIO XXXI

De his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis. — *In quatuor articulos divisa.*

Post hæc considerandum est de his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de ipso nomine trinitatis ; 2° utrum possit dici : Filius est alius a Patre ; 3° utrum dictio exclusiva, quæ videtur alietatem excludere, possit adjungi nomini essentiali in divinis ; 4° utrum possit adjungi termino personali.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum sit trinitas in divinis.

1 Sent., dist. 24, quæst. 2, art. 2, et 2, dist. 2, quæst. 1. art, 5, corp.; et Opusc. 3, cap. 30, 50, 51 et 52.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quon non sit trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen, *trinitas*, non significat substantiam; prædicaretur enim de singulis personis; neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine *trinitatis* non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen, *trinitas*, videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas; in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen, *trinitas*, non convenit in divinis.

3. Præterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec trinitas.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiæ divinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur trinitas est in Deo, erit in unitate essentiæ divinæ; et sic in Deo erunt tres essentiales unitates, quod est hæreticum.

5. Præterea, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto; Deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed Trinitas non potest dici trina, quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine trinitatis non est utendum in divinis.

— Sed contra est quod Athanasius, in Symbolo fidei, dicit quod *Unitas in Trinitate, et Trinitas in Unitate veneranda sit.*

RESPONDEO dicendum quod nomen trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. **Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine trinitatis**; quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen, *trinitas*, determinate.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen, *trinitas*, secundum etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quod dicitur trinitas, quasi trium unitas; sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiæ; et propter hoc non possumus dicere quod Pater sit trinitas, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum; et inde est quod secundum nomen ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum, sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen, *trinitas*, convenit cum nominibus collectivis; sed quantum ad secundum differt, quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiæ.

Ad tertium dicendum quod trinitas absolute dicitur; significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis; est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boetium in Arithmetica, lib. 1, cap. 24. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed trinitas.

Ad quartum dicendum quod in Trinitate divina intelligitur et numerus et personæ numeratæ. Cum ergo dicimus *trinitatem in unitate*, non ponimus numerum in unitate essentiæ, quasi sit ter una; sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus *unitatem in trinitate*, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum quod cum dicimus: *Trinitas est trina*, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in se ipsum; cum hoc quod dico trinum importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod Trinitas sit trina, quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur: *Deus est trinus*, sequitur quod sunt tria supposita deitatis.

ART. 1. — Gonet statuit regulam generalem ex qua plures resolvuntur difficultates: Quæ conveniunt Personis ratione solius essentiæ, singulariter tantum dicuntur. Quæ solum eis conveniunt ratione proprietatum, dicuntur tantum pluraliter. Quæ autem eis competunt ratione proprietatum et ratione essentiæ, dicuntur pluraliter et singulariter. — Nota verba S. Script. 1 Joan. 5, 7, ex quibus profluit nomen Trinitatis: « Hi *tres unum* sunt ».

Definit. Eccles. — Concil. Toletan. XI (675) ab Innocent. III P. approbatum: Deus ergo Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus., singulariter dicitur, non tamen tres dii sed unus est Deus... Hæc ergo Sancta Trinitas, quæ unus et verus est Deus, nec recedit a numero, nec capitur numero. In relatione enim personarum, numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Nam ita huic Sanctæ Trinitati unum naturale convenit nomen, ut in tribus personis non possit esse plurale. — *Concil. Lateran IV, in cap.* « Damnamus »: Licet alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud. — *Concil. Tolet. XVI.* Quamquam secundum essentiam Pater voluntas, Filius voluntas et Spiritus Sanctus voluntas, non tamen secundum relativum unus esse credendus est, quoniam alius est Pater qui refertur ad Filium, alius Filius qui refertur ad Patrem, alius Spiritus Sanctus, qui pro eo quod de Patre Filioque procedit, ad Patrem Filiumque refertur; non aliud, sed alius; quia quibus est unum esse in Deitatis natura, his est in personarum distinctione specialis proprietas. — *Concilia Toletana, in Ecclesia magna gaudent auctoritate, ut apud histor. sæcul. VI et VII studiosus lector videre poterit.*

ARTICULUS II

Utrum Filius sit alius a Patre.

1 Sent., dist. 9, quæst. 1, art, 1; et dist. 24. quæst. 2, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit alius a Patre. *Alius* enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius a Patre, videtur quod sit a Patre diversus; quod est contra Augustinum, 7 de Trin., cap. ult., ubi dicit quod *cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.*

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius a Patre, sequitur quod sit differens a Patre; quod est contra Ambrosium, in 1 de Fide, ad Gratianum, cap. 2, ante med., ubi ait: *Pater et Filius deitate unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas.*

3. Præterea, alienum ab alio dicitur. Sed Filius non est alienus a Patre; dicit enim Hilarius, in 7 de Trin., non longe a fin., quod *in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile.* Ergo Filius non est alius a Patre.

4. Præterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius a Patre, videtur sequi quod Filius sit aliud a Patre.

— Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide, ad Petrum, cap. 1: *Una est enim essentia Patris, et Filii, et Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus.*

RESPONDEO dicendum quod quia ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis, ut Hieronymus dicit (citatur autem 4 Sent. a Magist., dist. 13. in fin.), ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum; quia, ut Augustinus dicit, in 1 de Trin., cap. 3, in princ., *nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur.* Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum,— et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ. — Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen diversitatis et differentiæ, ne tollatur unitas essentiæ. Possumus autem uti nomine distinctionis propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen separationis et divisionis, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen disparitatis. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni, et discrepantis. Dicit enim Ambrosius, in lib. 1 de Fid., cap. 2, ante med., quod *in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas.* Et secundum Hilarium, ut dictum est loc. cit. in arg. 3: *In divinis nihil est separabile.* — Ad vitandum vero errorem Sabellii vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ. Unde Hilarius dicit, 7 de Trinit., non multum a fin.: *Patrem et Filium singularem Deum prædicare sacrilegum est.* Debemus etiam vitare nomen *unici*, ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius, in eod. lib., dicit quod *a Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia.* Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus unicum Deum. quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturæ a personis. Unde Ambrosius dicit 1 de Fide, loco ante cit.: *Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est.* Vitandum est etiam nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum; dicit enim Hilarius, 4 de Trin., ante med.: *Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus.*

Hoc autem nomen, « alius », masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quod Filius est alius a Patre, quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ, sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum quod *alius*, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi; unde ad ejus rationem sufficit distinctio substantiæ, quæ est hypostasis, vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere quod Filius sit diversus a Patre, licet sit alius.

Ad secundum dicendum quod differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur Philipp. 2, 6: *Qui cum in forma Dei esset.* Et ideo nomen differentiæ non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam in 2 arg. Utitur tamen Damascenus, lib. 3. de orth. Fid., cap. 5, nomine *differentiæ* in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formæ. Unde dicit quod non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod alienum est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur *alius*; et ideo dicimus Filium alium a Patre, licet non dicamus alienum.

ART. 2. — In titulo hoc et sequentib. hujus quæst., quæstio est de his terminis secundum proprias suas significationes, ita quod veras ac sanas reddant propositiones, puta « Filius est *alius* a Patre, etc » (Cajet.).

Ad quartum dicendum quod neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis si quæratur : Quis est iste ? respondetur : Socrates, quod nomen est suppositi. Si autem quæratur : Quid est iste ? respondetur : Animal rationale et mortale. Et ideo quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod Pater est alius a Filio, sed non aliud ; et e converso dicimus quod sunt unum, sed non unus.

Articulus III

Utrum dictio exclusiva « solus », sit addenda termino essentiali in divinis.

1 Sent., dist. 21, quæst. 1, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva, *solus*, non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundum Philosophum, in 2 Elench., c. 3, a med., *solus est qui cum alio non est.* Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea, quidquid adjungitur termino essentiali in divinis, potest prædicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul ; quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere : Pater est sapiens Deus, et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus, in 6 de Trin., c. 9, in princ., dicit : *Consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse Patrem verum Deum solum* (1). Ergo non potest dici solus Deus.

3. Præterea, si hæc dictio, *solus*, adjungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis ; sed non respectu prædicati personalis, quia hæc est falsa : Solus Deus est pater, cum etiam homo sit pater ; neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera : Solus Deus creat, videtur sequi quod hæc esset vera : Solus Pater creat ; quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Hæc autem est falsa, quia etiam Filius est creator. Non ergo hæc dictio, *solus*, potest in divinis adjungi termino essentiali.

— Sed contra est quod dicitur 1 ad Timoth. 1, 17 : *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo.*

Respondeo dicendum quod hæc dictio, *solus*, potest accipi ut categorematica, vel syncategorematica. — Dicitur autem dictio categorematica quæ absolute ponit rem significatam circa aliquid suppositum, ut *albus* circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur hæc dictio, « solus », nullo modo potest adjungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adjungeretur ; et sic sequeretur Deum esse solitarium ; quod est contra prædicta art. præc.—Dictio vero syncategorematica dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subjectum, sicut hæc dictio, *omnis* vel *nullus* ; et similiter hæc dictio, *solus*, quia excludit omne aliud suppositum a consortio prædicati. Sicut cum dicitur : Solus Socrates scribit, non datur intelligi quod Socrates sit solitarius, sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet hanc dictionem, « solus », adjungere alicui essentiali termino in divinis, in quantum excluduntur omnia alia a Deo, a consortio prædicati ; ut si dicamus : Solus Deus est æternus, quia nihil præter Deum est æternum.

Ad primum ergo dicendum quod licet Angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esset solus, vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ ; dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur Angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam a divinis, multo minus solitudinem respectivam, et per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum quod hæc dictio, *solus*, proprie loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter ; respicit enim suppositum, in quantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur. Sed hoc adverbium, *tantum*, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subjecti et ex parte prædicati. Possumus enim dicere : Tantum Socrates currit, id est, nullus alius ; et : Socrates currit tantum, id est, nihil aliud facit. Unde non proprie dici potest : Pater est solus Deus ; vel : Trinitas est solus Deus, nisi forte ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur : Trinitas est Deus qui est solus Deus. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista : Pater est Deus qui est solus Deus ; si relativum referret prædicatum, et non suppositum. Augustinus autem cum dicit Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive : ac si diceret, cum dicitur : *Regi sæculorum invisibili, soli Deo*, non esse exponendum de persona Patris, sed de tota Trinitate.

Ad tertium dicendum quod utroque modo potest hæc dictio, *solus*, adjungi termino essentiali. Hæc enim propositio : Solus Deus est pater, est duplex : quia ly *pater* potest prædicare personam Patris ; et sic est vera, non enim homo est illa persona ;

(1) Augustini textus : *Deum verum solum non esse Patrem solum.*

vel potest prædicare relationem tantum; et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce. Similiter hæc est vera: Solus Deus creat; nec tamen sequitur: Ergo solus Pater; quia, ut sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur: Solus homo est animal rationale mortale; ergo solus Socrates.

Articulus IV

Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali.

1 Sent., dist. 21. quæst. 1, art. 2; et 4 Cont. cap. 35; et Pot. quæst. 18, art. 4, ad 12.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva potest adjungi termino personali, etiamsi prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus, ad Patrem loquens, Joan. 17, 3: *Ut cognoscant te solum Deum verum.* Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea, Matth. 11, 27, dicit: *Nemo novit Filium nisi Pater;* quod idem significat ac si diceretur: Solus Pater novit Filium. Sed nosse Filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adjungitur. Unde non excludit partem, neque universale; non enim sequitur: Solus Socrates est albus; ergo manus ejus non est alba; vel, ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et e converso. Non ergo per hoc quod dicitur: Solus Pater est Deus, excluditur Filius vel Spiritus Sanctus; et sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea, ab Ecclesia cantatur: *Tu solus altissimus, Jesu Christe.*

— Sed contra, hæc locutio: Solus Pater est Deus, habet duas expositivas, scilicet, Pater est Deus; et, nullus alius a Patre est Deus. Sed hæc secunda est falsa, quia Filius alius est a Patre, qui est Deus. Ergo hæc est falsa: Solus Pater est Deus; et sic de similibus.

Respondeo dicendum quod, cum dicimus: Solus Pater est Deus, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa secundum quod sumitur categorematice; secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter; quia si excludat a forma subjecti, sic est vera: ut sit sensus: Solus Pater est Deus, id est, ille cum quo nullus alius est Pater, est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus in 6 de Trinit., c. 6, in fin., cum dicit: *Solum Patrem dicimus, non quia separatur a Filio vel Spiritu Sancto; sed hoc dicentes significamus quod illi simul cum eo non sunt Pater.* Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione, ut si dicatur: Ille qui solus dicitur Pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum excludit a consortio prædicati. **Et sic hæc propositio est falsa, si excludit alium masculine; — est autem vera si excludit aliud neutraliter tantum;** quia Filius est alius a Patre, non tamen aliud; similiter et Spiritus Sanctus. — Sed quia hæc dictio, *solus*, respicit proprie subjectum, ut dictum est art. præc., magis se habet ad excludendum alium quam aliud. **Unde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda, sicubi inveniatur in authentica Scriptura.**

Ad primum ergo dicendum quod cum dicimus, *te solum Deum verum*, non intelligitur de persona Patris, sed de tota Trinitate, ut Augustinus exponit, lib. 6, de Trin., cap. 9, circ. med. — Vel si intelligatur de persona Patris, non excluduntur aliæ personæ propter essentiæ unitatem, prout ly *solus* excludit tantum aliud, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est *ad secundum.* Cum enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius vel Spiritus Sanctus propter essentiæ unitatem. Unde sciendum est quod in auctoritate prædicta hæc dictio, *nemo,* non idem est quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum; non enim posset excipi persona Patris; sed sumitur secundum usum loquendi distributive pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum quod dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt de intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito a Patre; et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quod non dicimus absolute quod solus Filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum Spiritu Sancto in gloria Dei Patris.

QUÆSTIO XXXII

De divinarum personarum cognitione. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrum per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ; 2° utrum sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ; 3° de numero notionum; 4° utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.

1 p., quæst. 39, art. 7, corp.; et 1 Sent., dist. 3, quæst. 1, art. 4; et 1 Cont., cap. 14; et Ver. quæst. 10, art. 14; et Pot. quæst. 9, art. 5, corp.; et Boet., Trin. quæst. 1, art. 4; et Rom. 1, lect. 6, in fine.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem a philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles, in 1 de Cœlo et Mundo, text. 2 : *Per hunc numerum*, scilicet ternarium, *adhibuimus nosipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata*. Augustinus etiam dicit, 7 Confess. cap. 9, parum a princ. : *Ibi legi*, scilicet in libris Platonicorum, *non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*, et hujusmodi quæ ibi sequuntur. In quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in Glossa Rom. 1, et Exod. 8, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, id est, in notitia tertiæ personæ, scilicet Spiritus Sancti, et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit in lib. qui dicitur *Pimander*, dialog. 4 : *Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem*. Per quod videtur generatio Filii et Spiritus Sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea, Ricardus de Sancto Vict. dicit in lib. 1 de Trinit., c. 4, circa princ. : *Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint*. Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ se ipsam infinite communicat in processione divinarum personarum ; quidam vero per hoc quod nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. Augustinus vero, libr. 10 de Trin., cap. 11 et 12, et lib. 9, cap. 4, et seqq. procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione verbi et amoris in mente nostra ; quam viam supra secuti sumus qu. 27, art. 1 et 3. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

— Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. 1 de Trinitate, parum a princip. : *Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi*. Ambrosius etiam, lib. 2 de Fide, ad Gratianum, cap. 5, ante med., dicit : *Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet*. Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet, qu. 30, art. 2. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

ART. 1. — Contra doctrinam istius art. erraverunt 1° Sociniani et post ipsos rationalistæ, et increduli omnes, (ut videre est apud Kuhn *de Trinitate*) dicentes hoc mysterium esse non solum supra rationem, sed etiam contra rationem. 2° Alii etiam qui ex effectibus naturalibus mysterium Trinitatis inveniri, aut saltem post revelationem adæquate demonstrari posse dixerunt. Quam doctrinam evolvit Claudianus Mamertus Viennens. (474) (non vero S. Mamertus Vienn. Episc.) in libro suo de Statu animæ, l. 2. c. 7. Postea vero Abeilardus, ut patet ex S. Bernardo *Epist. 190 ad Innocent.* et *in cap. 19 Eccli.* et *in l. 5. de Considerat.* c. 8 ; Raymundus Lullius, (de quo loquuntur Natal. Alexand. *Hist. Eccles. sæc. XIII, c. 3, a.* 20, et Vasquez *1 P. disp. 33* et Suarez *l.* 1, *c. 11, n.* 7), Richardus a S. Victore, Henricus Gandav., Joann. Gersonius, et initio hujus sæculi, Mastrofinius in opere *de Trinitate*, et Guntherus.

Script. S. — Mat. 11, 27 et 16, 17 ; Joan. 1, 18 ; 1 Corint. 2, 6-11 ; Ephes. 1, 16 ; Hebr. 11, 1.

Definit. Eccles. — *Concil. Antiochen. contra Paulum Samosat.* Decrevimus fidem scripto edere quam a principio accepimus..., Quoniam Deus est ingenitus, unus.... quem nullus hominum vidit neque videre potest ; cujus gloriam seu magnitudinem sicut est, digne veritate cogitare vel enarrare, humanæ naturæ est impossibile ; notionem vero ejus utcumque mediocrem revelante Filio habere nobis sufficiat oportet, sicut ipse dicit : Nemo novit Patrem nisi Filius, etc. — *Concil. Coloniense, 1860, contra Guntherum :* Augustissimum hoc Trinitatis Mysterium, quamvis SS. Patres Ecclesiæque Doctores, similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sint, tamen uno quasi ore, ineffabile et incomprehensibile esse proclamant. Et jure quidem merito. Etenim quum Dei invisibilia per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, e rebus creatis ad personarum Trinitatem pertingendum nobis esset. Id autem fieri nequit, quum actus ille quo Deus mundum creavit, utpote tribus personis communis, unitatem quidem essentiæ, non vero personarum Trinitatem manifestet.... Verum quidem est, quum personarum in Deo processiones per actus intellectus et voluntatis fieri, sancti Patres e Scripturis colligant, dici etiam hominem, intellectu et voluntate præditum, non solum ut res cæteræ, Trinitatis vestigium, sed etiam imaginem quamdam, quum in eo sit verbum mentis conceptum et amor procedens. Sed hæc similitudo ad illustrandam quidem aliquatenus, nequaquam tamen ad demonstrandam et intelligendam personarum Trinitatem valere potest, quum admodum imperfecta sit, et quæ in nostro intellectu deprehendimus, aut non possimus omnia continuo ad intellectum transferre divinum, aut si transferenda esse videntur, quomodo transferenda sint, non intelligamus, multoque minus si triplici mentis nostræ affectioni in Deo aliquid respondeat, hanc personarum esse Trinitatem concludere certo liceat. Caveant igitur doctores et fideles ne in se impleatur illud : « Qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria », satisque sibi esse existiment, firmissima fide tenere, quod certissima veritate est revelatum.

Cfr. Vasquez in 1 P., disp. 133, et plures theologos ibi citatos ; Suarez l. 1, c. 11, 12 ; Scheeben t. 2, § 64 ; Franzelin, *de Trinitate*, sect. 2.

Ad 1m nota : Pro certo habent hodierni docti, Dialogum Trismegisti nomine divulgatum, secundo post Christum sæculo publicatum fuisse.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra, qu. 12, art. 4, et 12, quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium; et hoc fundamento usi sumus supra, qu. 12, art. 12, in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. **Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, — non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.**

Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. — *Primo* quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt; unde Apostolus dicit ad Hebr. 11, 1, quod *fides est de non apparentibus;* et idem Apostolus dicit 1 Corinth. 2, 6; *Sapientiam loquimur inter perfectos; sapientiam vero non hujus sæculi, neque principum hujus sæculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est.* — *Secundo* quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus. — Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare, nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt; apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Unde Dionysius dicit, 2 cap. de div. Nom., non multum remote a princ. lect. 1: *Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum* (scilicet sacrorum) *respicit, hoc et nos canone utimur.*

Ad primum ergo dicendum quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio et processio, secundum illud Apostoli, 1 Cor. 2, 6: *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit*, id est, *philosophorum*, secundum Glossam Hier. in dict. locum. Cognoverunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto, ut infra mox patebit. Quod ergo Aristoteles dicit: *Per hunc numerum adhibuimus nos ipsos*, etc., non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis. Sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus propter quamdam ternarii numeri perfectionem. In libris etiam Platonicorum invenitur: *In principio erat Verbum*, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est, in cognitione tertiæ personæ; quia a bonitate, quæ Spiritui Sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. 1; vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum, in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius, lib. 4, non multum procul a med., recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui Sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes; sed fuit error Origenis, tom. 2, super illud Joan. 1: *Et Deus erat Verbum* (et idem refert Hieronymus, in epist. ad Pamm. et Oceanum, quæ incip. *Schedulæ quas*, cap. 1, circ. fin.), et Arii sequentium in hoc Platonicos. Quod vero Trismegistus dicit: *Monas monadem genuit et in se suum reflexit ardorem*, non est referendum ad generationem Filii, vel processionem Spiritus Sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem *dupliciter* inducitur ratio. — *Uno modo* ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus cœli semper sit uniformis velocitatis. — *Alio modo* inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem; sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum, ex hoc quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes; non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. — *Primo* ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. — Sed *secundo* modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula; bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non

sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, super Joan., tract. 27, circ. med., dicit quod *per fidem venitur ad cognitionem*, et non e converso.

Ad tertium dicendum quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis *dupliciter*. — *Uno modo* ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat, Gen. 1, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* subdit: *Dixit Deus : Fiat lux*, ad manifestationem divini Verbi; et postea dixit: *Vidit Deus lucem quod esset bona*, ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. — *Alio modo*, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti.

Articulus II

Utrum sint ponendæ notiones in divinis.

Inf., quæst. 40, art. 1, corp.; et 1 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 1; et dist. 33, art. 2, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dionysius in 1 cap. de div. Nom., parum a princ., quod *non est audendum dicere aliquid de Deo præter ea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa*. Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiæ, aut ad Trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiæ, nec ad Trinitatem personarum; de notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ; non enim dicimus quod paternitas sit sapiens, vel creet; neque etiam ea quæ sunt personæ; non enim dicimus quod paternitas generet, et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

3. Præterea. in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta quæ sunt principia cognoscendi, quia cognoscuntur se ipsis. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

— Sed contra est quod dicit Joan. Damascenus, lib. 3 de orthod. Fid., cap. 5, circa pr.: *Differentiam hypostaseon* (id est, personarum) *in tribus proprietatibus, id est, paternali, et filiali, et processionali recognoscimus*. Sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis.

Respondeo dicendum quod Præpositivus attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere : Rogo benignitatem tuam, id est, te benignum; ita cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus Pater.

Sed, sicut ostensum est supra, qu. 3, art. 3 ad 1 præcipue, et qu. 13, art. 1, divinæ simplicitati non præjudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis; quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est considerandam; et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, id est, secundum quod inveniuntur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit; in quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est, locis nunc proxime citatis. ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus deitatem et Deum, vel sapientiam et sapientem; sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem et patrem. Ad quod *duo* præcipue nos cogunt: — *primo* quidem hæreticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum esse unum Deum et tres personas, quærentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres, sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate unum; ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui; et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut *quid*, persona vero ut *quis*, proprietas autem ut *quo*.

Art. 2. — Videtur quod B. Augustinus primus introduxerit in hanc materiam *notionis* vocabulum, dum 5 de Trinit. ait, quod « alia est *notio* qua intelligitur Ingenitus, et alia qua Genitor ». — Notio est nomen significans aliquid per modum formæ, quo una persona divina innotescit et distinguitur ab alia. Dicitur *quo una persona* quia nullum nomen quod convenit omnibus personis est notio, cum non faciat unam innotescere, ut distinctam ab alia. *Per modum formæ*, quia notio in divinis est quædam forma seu proprietas in abstracto expressa. Unde hæc nomina : Pater, Filius, Spiritus S. non sunt notiones, sed ista : Paternitas, Filiatio, Processio. (Sylvius). — Tria requiri ut aliquid dicatur notio in divinis. 1° Quod significet aliquid pertinens ad originem, quia relationibus originis distinguuntur personæ. 2° Quod pertineat ad dignitatem, vel saltem illam denotet, quia Persona nomen dignitatis est, (ut supra q. 29, a. 5, ad 2). 3° Quod dicat aliquid speciale (Gonet). — Præpositivus Cremonensis, de quo loquitur S. Thomas in corp. art., erat Cancellar. Eccles. Parisiens. circa annum 1208. Ejus opera usquemodo mss. remanserunt. De ipso vide Bulæus, *Hist. Univers. Paris.* t. 3 ; Daunou, *Hist. litter. de la France*, t. 16 ; Tiraboschi, *Storia lett. Ital.* t. 4. — Circa hanc quæst., vide auctores in lib. 4. Petavii de *Trinitate*.

— *Secundo* quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus Sancti. Non autem una relatione, quia sic sequeretur quod etiam Filius et Spiritus Sanctus una et eadem relatione referrentur ad Patrem. Et sic cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quod Filius et Spiritus Sanctus non essent duæ personæ.

Neque tamen potest dici, ut Præpositivus dicebat, quod sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creaturæ diversimode se habeant ad ipsum; sic Pater una relatione refertur ad Filium et ad Spiritum Sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem. Quia cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet, necesse est dicere quod duæ relationes non sunt diversæ secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse domini et patris secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius. Filius autem et Spiritus Sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad Patrem. Unde non est simile.

Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 1 ad 3. Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium et Spiritum Sanctum. Unde secundum duas relationes Filii et Spiritus Sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum Sanctum. Unde cum non sit nisi una Patris persona, **necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones.**

Ad primum ergo dicendum quod licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum quod notiones significantur in divinis non ut res, sed ut relationes quædam, quibus cognoscuntur personæ, licet ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est, qu. 28, art. 1. Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem, vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quod paternitas generet, vel creet, neque quod sit sapiens, vel intelligens. Essentialia vero quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturæ a Deo, possunt prædicari de notionibus; possumus enim dicere quod paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantiva personalia et essentialia prædicari de notionibus; possumus enim dicere quod paternitas est Deus, et Deitas est Pater.

Ad tertium dicendum quod licet personæ sint simplices, tamen absque præjudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est in corp. art.

Articulus III

Utrum sint quinque notiones.

1 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 3, et dist. 27, qu. 1, art. 1, corp., et dist. 28. quæst. 1, art. 1 et 2; et Pot, quæst. 9, art. 9, ad 21 et 27, et quæst. 10, art. 5, ad 12; et Opusc. 2, c. 57, 58, 59, 60 et 61.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quinque notiones. Propriæ enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est, qu. 28, art. 4. Ergo et notiones sunt tantum quatuor.

2. Præterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus; propter hoc autem quod sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus; quod est inconveniens.

3. Præterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint notiones duæ, vel plures, sicut in persona Patris ponitur innascibilitas, et paternitas, et communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia prædicari, ut dicamus quod sicut bonitas divina est ejus sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas; quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

— 4. Sed contra, videtur quod sint plures, quia sicut Pater a nullo est, et secundum hoc accipitur notio quæ dicitur innascibilitas; ita a Spiritu Sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sex notiones.

5. Præterea, sicut Patri et Filio commune est quod ab eis procedat Spiritus Sanctus, ita commune

---

Art. 3. — In Deo sunt ergo: 1° *Unitas substantiæ*, seu una essentia divina. — 2° *Duplex Processio* seu communicatio, scilicet Generatio, et Processio stricte dicta, seu Spiratio. — 3° *Tres proprietates* constitutivæ, seu constituentes personas, scilicet Paternitas, Filiatio et Processio. — 4° *Quatuor relationes reales.* Etenim ex unaquaque productione habemus duplicem relationem, scilicet a producente ad productum et vice versa. Et sic habemus: 1° Paternitatem et Filiationem, et 2° Spirationem et Processionem, nam Spiritus procedit a Patre et Filio tanquam ab uno principio. — 5° *Quinque notiones.* Ex quibus, tres Patri tribuuntur, scilicet: Innascibilitas, Paternitas, et Spiratio activa; duæ vero Filio, scilicet: Filiatio et Spiratio activa; una autem Spiritui S., scilicet Spiratio passiva. Nomina autem notionalia sunt tria cuilibet Personæ propria: Primæ: Pater, Ingenitus seu Inascibilis et Principium; Secundæ: Filius, Imago, Verbum; Tertiæ: Spiritus, Donum et Amor. De quibus infra.

est Filio et Spiritui Sancto quod procedant a Patre. Ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui Sancto.

RESPONDEO dicendum quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet *a quo alius*, et *qui ab alio* : et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est ; et sic ex hac parte ejus notio est *innascibilitas*. Sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit *dupliciter*, quia in quantum Filius est ab eo, innotescit notione *paternitatis* ; in quantum autem Spiritus Sanctus est ab eo, innotescit notione *communis spirationis*. Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo, et sic innotescit per *filiationem* ; et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus Sanctus ; et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet *communi spiratione*. Spiritus Sanctus autem innotescere potest per hoc quod est ab alio, vel ab aliis, et sic innotescit *processione* ; non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo.

Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam *innascibilitas* non est relatio, nisi per reductionem, ut infra dicetur, qu. 33, art. 4, ad 3. Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam *communis spiratio* non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas, scilicet *paternitas*, *filiatio* et *processio*. Nam *communis spiratio* et *innascibilitas* dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infra magis patebit, quæst. 40, art. 1, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod essentia in divinis significatur ut res quædam, et similiter personæ significantur ut res quædam ; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiæ, et trinus propter trinitatem personarum ; non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum quod cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personæ, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum, sicut etiam non dicimus quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ, licet dicamus quod scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum quod cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est, qu. 29, art. 3, non potest accipi notio aliqua Spiritus Sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris quod sit a nullo.

Ad quintum dicendum quod Filius et Spiritus Sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a Patre, sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum Sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale ; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV

Utrum liceat contrarie opinari de notionibus.

1 Sent., dist. 33, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus in 1 de Trin., cap. 3, in princ., quod *non erratur alicubi periculosius quam in materia Trinitatis*, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

2. Præterea, per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est art. præced. Sed circa personas non licet contrarie opinari. Ergo nec circa notiones.

— Sed contra, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

RESPONDEO dicendum quod ad fidem pertinet aliquid *dupliciter* : — uno modo *directe*, sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum, et hujusmodi : et circa hæc opinari falsum hoc ipso inducit hæresim, maxime si pertinacia adjungatur. — *Indirecte* vero ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei ; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanæ ; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa hujusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maxime si non pertinaciter adhæreat ; sed postquam manifestum est, et præcipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica quæ prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur.

Sic igitur dicendum est quod circa notiones

ART. 4. — Omnes docent quinque notiones, si tamen excipias Scotum, qui sextam, scilicet S. Spiritus infœcunditatem, addidit.

aliqui absque periculo hæresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. — Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

QUÆSTIO XXXIII

De persona Patris. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de personis in speciali ; et primo circa personam Patris, circa quam quæruntur quatuor : 1° utrum Patri competat esse principium ; 2° utrum persona Patris proprie significetur hoc nomine, *Pater ;* 3° utrum per prius dicatur in divinis *Pater,* secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter ; 4° utrum sit proprium Patri esse ingenitum.

Articulus primus

Utrum competat Patri esse principium.

Inf., quæst. 36, art. 4 ; et 1 Sent., dist. 29, art. 2 ; et Op. 1, cap. 2 ; et Pot. quæst. 10, art. 1, ad 8 et 10.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritus Sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundum Philosophum, ex lib. 4 Metaph., text. 3. Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici quod sit ejus principium.

2. Præterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum, et per consequens esse creatum ; quod videtur esse erroneum.

3. Præterea, nomen principii a prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit in suo Symb. fid. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 4 de Trinit., cap. 20, declinando ad fin. : *Pater est principium totius Deitatis.*

Respondeo dicendum quod hoc nomen, *principium*, nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum quod Græci utuntur in divinis indifferenter nomine causæ, sicut et nomine principii ; sed Latini doctores non utuntur nomine causæ, sed solum nomine principii. Cujus ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, qu. 13, art. 11, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen *causæ* videtur importare diversitatem substantiæ, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii*. In omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem ; sicut cum dicimus punctum esse principium lineæ, vel etiam cum dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

Ad secundum dicendum quod apud Græcos invenitur de Filio vel Spiritu Sancto dici, quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum ; quia, licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui Sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit, 9 de Trin., inter med. et fin. : *Donantis auctoritate Pater major est ; sed minor non est Filius, cui unum esse donatur.*

Ad tertium dicendum quod licet hoc nomen *principium*, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 8.

Articulus II

Utrum hoc nomen, « Pater » , sit nomen proprie divinæ personæ.

Inf., quæst. 40, art. 2, corp.; et 3 part., quæst. 60, art. 7, ad 2 ; et 4 Sent., dist. 3, art. 2, qu. 1, ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *pater,* non sit proprie nomen divinæ

Art. 1. — Nomen Principii sumitur essentialiter relative ad creaturas, et tunc est commune tribus personis, quia esse principium creaturarum, convenit Deo ratione omnipotentiæ ; sed nomen principii sumitur etiam notionaliter, et tunc convenit Patri. (Billuart). — S. Thom., S. Augustinus et plures alii doctores, commentariis illustrantes S. Joannis verba « In principio erat Verbum etc... » per hoc vocabulum *principii* viventis, primam S. Trinitatis personam intellexerunt.

Definit. Ecclesiæ.— Concil. Toletanum VI : Confitemur Patrem ingenitum, increatum, fontem et originem totius Divinitatis, apud quem non tam Paternitas, quam paternitatis principatus. — *Concil. Syrm. can. 23*, anathemat. dicentes Filium esse sine principio.— *In Concil. Œcum. Lugdun. 2* (1274), *et sess. ult. Concil. Florentini*, definitur Spiritum S. procedere a Patre et Filio tanquam ab uno principio.

Art. 2. — Vocabulum Patris tribus modis accipi solet. 1°

personæ. Hoc enim nomen, *pater*, significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen, *pater*, est proprie nomen significativum personæ.

2. Præterea, generans communius est quam pater ; nam omnis pater est generans, sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est qu. 13, art. 11. Ergo magis proprium nomen est personæ divinæ generans et genitor, quam pater.

3. Præterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicujus. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum, vel proles ; et per consequens ille cujus est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium Verbi in divinis potest proprie dici pater.

4. Præterea, omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo ; verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen patris, quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

— Sed contra est quod dicitur in psal. 88, 27 : *Ipse invocabit me : Pater meus es tu.*

RESPONDEO dicendum quod nomen proprium cujuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est hæc anima et hoc corpus, ut dicitur in 7 Met., text. 34 et 35 ; his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde **proprium nomen personæ Patris est hoc nomen, « pater », quod significat paternitatem.**

Ad primum ergo dicendum quod apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen, *pater*, apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt ; nam relatio quam significat hoc nomen, *pater*, est subsistens persona. Unde supra dictum est, quæst. 29, art. 4. quod hoc nomen *persona* in divinis significat relationem ut subsistentem divina natura.

Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in 2 de Anima, text. 49, denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri, sed paternitas significat complementum generationis ; et ideo potius est nomen divinæ personæ *Pater,* quam generans, vel genitor.

Ad tertium dicendum quod verbum non est quid subsistens in natura humana ; unde non proprie potest dici genitum, vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina ; unde proprie et non metaphorice dicitur Filius, et ejus principium Pater.

Ad quartum dicendum quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quæ proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit ad Ephes. 3, 14 : *Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur.* Quod sic apparet : manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino qui est forma generati ; et quanto hic fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior et perfectior est generatio ; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca : nam de ratione generantis est quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio et per consequens paternitas per prius sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

ARTICULUS III

Utrum hoc nomen, « Pater », dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur.

1 Sent., dist. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *pater*, non dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur. Commune enim, secundum intellectum, est prius proprio. Sed hoc nomen, *pater*, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personæ patris ; secundum vero quod sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati ; nam toti Trinitati dicimus : *Pater noster*. Ergo per prius dicitur *pater* essentialiter sumptum, quam personaliter.

Analogice, in quantum est commune Deo et creaturis, quæ et quatenus in aliqua ratione Patris conveniunt. 2. Essentialiter, quando tribuitur Deo respectu creaturarum, et sic est commune tribus personis. 3. Notionaliter, et de illo hic agitur. Quæ sunt notanda pro art. seq. ubi S. Doctor destruit fundament. Arianismi, docendo paternitatem dici de persona, antequam dicatur de essentia. *Cfr.* S. Thom. *Contra gent.* l. 4, c. 11 ; S. Gregor. Nazianz. *Orat. 30 in Her.* n. 16 ; Ruiz, Disput. 4 et 51.

S. Script. — Docetur esse in divinis realiter et non allegorice, aliquam personam, actus vitæ operantem, quæ est Pater, et hoc vocabulo nuncupatur : Matth. 3, 17 et 6, 4-14, et 7, 21, et 10, 32 et 11, 27 et 16, 16, et 12, 18, et 17, 5 et 18, 10 et 20, 23, et 24, 36 et 26, 39 et 28, 18 ; Marc 14, 36-61 ; Luc. 2, 49, et 10, 21-22 et 9, 26 et 12, 32 et 22, 29-42 et 23, 34 ; Joan. 3, 35, et 5, 17-36 et 6, 32-39 et 8, 16 etc., et 10, 29, et 12, 26 et 14, 11 etc., et 15, 8-23, et 16, 28, et 17, 5-24, et 20, 17 ; 2 Corint. 1, 3 ; Rom. 8, 3; Galat. 4, 4-6.

Definit. Ecclesiæ: Quæ jam supra memoravimus in quibus prima Persona, *Pater* vocatur. — *Concil. Lateran. sub Innoc. III.* Est Pater qui generat, et Filius qui gignitur.

2. Præterea, in his quæ sunt ejusdem rationis, non est prædicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici, secundum quod persona divina est Pater Filii, et secundum quod tota Trinitas est pater noster, vel creaturæ ; cum, secundum Basilium, in hom. de Fide, quæ est 15, circ. med., *accipere* sit commune creaturæ et Filio. Ergo non per prius dicitur *pater* in divinis secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter.

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundum illud Coloss. 1, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta quam essentialiter, sed secundum rationem eamdem.

— Sed contra est quod æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est Pater Filii, ex tempore autem Pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii quam respectu creaturæ.

Respondeo dicendum quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid ; de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen, *leo*, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi ; de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis, qu. 27, art. 2, et qu. 28, art. 4, quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio ; quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturæ, sed secundum aliqualem similitudinem, quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. — Dicitur enim Deus alicujus creaturæ pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum, secundum illud Job 38, 28 : *Quis est pluviæ pater ? vel quis genuit stillas roris ?* — Alicujus vero creaturæ, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis, secundum illud Deuter. 32, 6 : *Nonne ipse est* (1) *pater tuus, qui possedit, et fecit, et creavit te ?* — Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum, secundum illud Rom. 8, 16 : *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro quod sumus filii Dei ; si autem filii, et hæredes.* — Aliquorum vero secundum similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident, secundum illud Rom. 5, 2 : *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Sic igitur patet quod **per prius paternitas dicitur in divinis, secundum quod importatur respectus personæ ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.**

Ad primum ergo dicendum quod communia absolute dicta secundum ordinem intellectus nostri sunt priora quam propria ; quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria quæ important respectus personales ; quia persona procedens in divinis procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente ; ita per prius procedit Filius a Patre quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine Filii, vel Patris, ut patet per illud quod dicitur Rom. 8, 29 : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.*

Ad secundum dicendum quod accipere dicitur esse commune creaturæ et Filio, non secundum univocationem, sed secundum similitudinem quamdam remotam, ratione cujus dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inducta subditur : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, postquam dixerat conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei. Sed Filius Dei habet quoddam singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit, ut idem Basilius, dicit loc. cit. in arg. ; et secundum hoc dicitur unigenitus, ut patet Joan. 1, 18 : *Unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse* nobis *enarravit.*

Et per hoc patet solutio *ad tertium.*

Articulus IV

Utrum esse ingenitum sit Patri proprium.

1 Sent., dist. 13, art. 4, et dist. 28, quæst. 1, art. 1 ; et Opusc. 1, cap. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod esse

(1) Vulgata : *Numquid non est ipse pater,* etc.

Art. 4. — In titulo, *proprium* excludit non solum alias personas divinas, sed etiam naturam ipsam, ut in resp. ad 2 habetur.

Definit. Ecclesiæ : In officio SS. Trinitatis : Te Deum Patrem ingenitum, toto corde et ore confitemur. — *Concil. Tolet. XI* : Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur. — *Symbol. Athanas. :* Pater, non factus, nec creatus, nec genitus. — *Decret. Eugen. IV pro Jacobitis :* S. Romana Ecclesia, credit unum Deum.... Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum... Sed Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est.... Solus Pater de sua substantia genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus.

ingenitum non sit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cujus est proprietas. Sed ingenitus nihil ponit in Patre, sed removet tantum. Ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea, ingenitum aut dicitur privative, aut negative. — Si negative, tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed Spiritus Sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenitum etiam ei convenit : et sic non est proprium Patri. — Si autem privative sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quod persona Patris sit imperfecta, quod est impossibile.

3. Præterea, ingenitus in divinis non significat relationem, quia non dicitur relative. Significat ergo substantiam. Ingenitus igitur et genitus secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt a Patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Præterea, proprium est quod uni soli convenit. Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Præterea, sicut Pater est principium personæ genitæ, ita et personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quod sit ingenitus, etiam proprium ejus debet poni quod sit improcessibilis.

— Sed contra est quod dicit Hilarius 4 de Trinit., non multum remote a fine. : *Est unus ab uno*, scilicet ab ingenito genitus, *proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis.*

RESPONDEO dicendum quod sicut in creaturis invenitur principium primum, et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quod est Pater, et principium a principio, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit *dupliciter* : — *uno* quidem *modo* in quantum est principium primum per hoc quod habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt ; — *alio modo* in quantum est primum principium per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. — In quantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc quod non est ab alio ; quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, « ingenitus ».

Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen, *ingenitus*, secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative, sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum ; vel importat universalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum, quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione ; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis. — Et ideo dicendum est, secundum Augustinum, 5 de Trinit., cap. 7, versus fin., quod *ingenitus* negationem generationis passive importat. Dicit enim quod tantum valet quod dicitur *ingenitus*, quantum valet quod dicitur non filius. Nec propter hoc sequitur quod *ingenitus* non debeat poni propria notio Patris ; quia prima et simplicia per negationes notificantur, sicut dicimus punctum esse cujus pars non est.

Ad secundum dicendum quod *ingenitum* quandoque sumitur negative tantum, et secundum hoc Hieronymus dicit (innuitur lib. 1 Didymi de Spiritu Sancto, quem Hieronymus Latine reddidit, et est inter ejus opera) *Spiritum Sanctum esse* ingenitum, id est, non genitum. — *Alio modo* potest dici *ingenitum* aliquo modo privative ; non tamen aliquam imperfectionem importat. — *Multipliciter* enim dicitur privatio : —*uno modo* quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud ; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quædam res natæ sunt habere. — *Alio modo* dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis ; sicut si talpa dicatur cæca. — *Tertio modo* quando ipsum non habet quod natum est habere ; et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem *ingenitum* non dicitur privative de Patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum, cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu Sancto potest dici *ingenitum*. Unde ad hoc quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine *ingeniti* intelligere quod conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis ; vel ut intelligatur in nomine *ingeniti*, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui Sancto convenit esse *ingenitum*, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens ; nec etiam divinæ essentiæ, de qua potest dici quod est in Filio vel in Spiritu Sancto ab alio, scilicet a Patre.

Ad tertium dicendum quod secundum Damascenum, lib. 2 de Fid. orth., cap. 9, circa med., *ingenitum* — *uno modo* significat idem quod *increatum*, et sic secundum substantiam dicitur ; per hoc enim differt substantia creata ab increata. — *Alio modo* significat id quod non est *genitum ;* et sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis ; sicut non homo ad genus substantiæ, et non album ad genus qualitatis. Unde cum

genitum in divinis relationem importet, *ingenitum* etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito secundum substantiam, sed solum secundum relationem, in quantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum quod sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium, quod non sit ab alio, quod *ingenitum* dicimus. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit in lib. de Synodis advers. Arianos, post medium (et est explicatio canonis 26) : *Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt.* Et hoc præcipue, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio ; et sic non distinguerentur oppositione relativa. Oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturæ.

Ad quintum dicendum quod proprietas Patris, prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii, quam per remotionem processionis Spiritus Sancti ; tum quia processio Spiritus Sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est, quæst. 27, art. 4 ad 3, tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde remoto a Patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus Sancti, quia Spiritus Sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

QUÆSTIO XXXIV

De persona Filii. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de persona Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet *Filius, Verbum et Imago.* Sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur. Unde restat considerandum de Verbo et Imagine.

Circa Verbum quæruntur tria : 1° utrum Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter ; 2° utrum sit proprium nomen Filii ; 3° utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

Articulus primus

Utrum « Verbum » in divinis sit nomen personale.

1-2, quæst. 93, art. 10, ad 2 ; et Ver. quæst. 4, art. 2 et 4 ; Opusc. 1, cap. 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut Pater et Filius. Sed Verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit super Joan. cap. 1, sup. illud : *In principio erat Verbum.* Ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Præterea, secundum Augustinum, in lib. 9 de Trinit., cap. 10, circa fin. : *Verbum est notitia cum amore ;* et secundum Anselmum, in Monol., cap. 60, circa med. : Dicere, *summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri.* Sed notitia, et cogitatio, et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo Verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea, de ratione verbi est quod dicatur. Sed, secundum Anselmum (ibidem colligitur ex cap. 59), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus Sanctus est intelligens, ita Pater est *dicens*, Filius est *dicens*, et Spiritus Sanctus est *dicens ;* et similiter quilibet eorum *dicitur.* Ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Præterea, nulla persona divina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim in psal. 148, 8 : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus.* Ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in 7 de Trinitate, cap. 11, in princ. : *Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cujus est Verbum.* Sed Filius est nomen personale, quia relative dicitur. Ergo et Verbum.

Respondeo dicendum quod **nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, — et nullo modo essentiale.** — Ad cujus evidentiam sciendum est quod verbum

---

Art. 1. — *Ad 1m.* S. Epiphanius vocat Origenem *Arii patrem,* quod ad longum explicat in lib. *de hæresib.* 64. Multi tamen auctores et etiam doctissimi, inter quos S. Athanasius, S. Basilius, S. Gregor. Nazianzen., Bossuet, et Huet Abricens., ab erroribus saltem præcipuis, ipsum Origenem vindicaverunt.

Ad 3m. — Unde *intelligere* solum dicitur essentialiter, et non notioualiter proprie loquendo. — S. Thom. q. 4 de verit. art. 1, ad 3 : « Dico igitur quod Pater *dicitur,* non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum : et similiter Spiritus Sanctus : Quia Filius manifestat totam Trinitatem. Unde Pater *dicit* uuo Verbo suo omnes tres Personas ». *Cfr. etiam* art. seq. ad 4, et q. 37, a. 1 corp. et supr. q. 27 art. 5 ; et quæst. 9 *de Potent.* art. 9, ad 8.

Varia in S. Litteris Dei Filius sortitur nomina, quæ sub duodenario numero S. Ambrosius l. 2, *de Fide* ex S. Script. colligit. Præter nomina : Filius Dei, Verbum, Imago, de quibus jam diximus, vocatur Idea, Principium, Sapientia, Lux, Candor lucis æternæ, Character, Figura substantiæ, Speculum, Veritas. Filius Dei dicitur, quia ex Patre nascitur ; Verbum, quia ex ore Altissimi cum perfecta ejus notitia prodit ; Imago, Splendor gloriæ, et Speculum, quia nihil ei deest quominus perfecte Patrem exprimere possit ; Vapor virtutis Dei, quia ejusdem cum Patre naturæ ; Candor lucis æternæ, quia ei coæternus ; Character, a Patre personali differentia, non essentiali perfectione discretus. Ex his nominibus, alia sunt quæ respectum dicunt ad Patrem, ut Filius, Verbum, Imago ; alia quæ relationem ad creaturas exprimunt, ut idea, principium, exemplar ; alia propria et notionalia, ut Filius, Verbum, Imago ; alia omnibus Personis communia, et Filio appropriata, ut lux, virtus, vita, principium, idea, etc. (Gonet). *Cfr. art. seq. ad* 3. — Vide etiam apud eumdem Gonet, hoc loco Digressiouem de præcipuis Verbi Divini eucomiis.

tripliciter quidem in nobis proprie dicitur; *quarto* autem modo dicitur improprie, sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum, quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit, quantum ad *duo* quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet *vox* ipsa, et *significatio* vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum, in lib. 1 Perih., in princ.; et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. 2 de Anima dicitur, text. 90. Vox autem quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur — *primo* et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; — *secundario* vero ipsa vox interioris conceptus significativa; — *tertio* vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos Verbi ponit Damascenus in 1 lib., cap. 17, de Fide orthod. (quid simile habet eod. lib., cap. 9, circa med.), dicens quod *verbum* dicitur *naturalis intellectus motus, secundum quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor,* quantum ad *primum.* — Rursus *verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur*, quantum ad *tertium.* — Rursus etiam *verbum est angelus, id est, nuntius intelligentiæ*, quantum ad *secundum.* — Dicitur autem figurative *quarto* modo verbum id quod verbo significatur, vel efficitur; sicut consuevimus dicere: Hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto, quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit in 15 de Trinit., cap. 10, a med.: *Quisquis potest intelligere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum.* Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis.

Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personæ divinæ distinguuntur secundum originem, ut dictum est quæst. 27, art. 3. Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

Ad primum ergo dicendum quod Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt Filium alium a Patre esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cum Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum, ne sub ratione Verbi procedentis cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris. Nam verbum interius sic a dicente procedit quod in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici nisi ratione manifestationis; quia vel manifestat, sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea quæ exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi in quantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum quod nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum; solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute; et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu; non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit, lib. 7 de Trin., cap. 11, non longe a pr., quod *Verbum est sapientia genita;* quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eumdem modum potest intelligi quod *dicere* Deo sit cogitando intueri, in quantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen Dei Verbo proprie non convenit. Dicit enim Augustinus, 15 de Trin., cap. 16, in princ.: *Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodam modo volutari.* Cogitatio enim propria in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet. Cum vero intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus, loc. cit. in arg. 2, improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

Ad tertium dicendum quod sicut, proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et *dicere.* Unde sicut Verbum non est commune Patri, et Filio, et Spiritui Sancto, ita non est verum quod Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus sint *unus dicens.* Unde Augustinus dicit, 7 Trinit., cap. 1, circa princ.: Dicens *illo coæterno Verbo non singulus intelligitur in divinis; sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique* dicens. Sed *dici* convenit cuilibet personæ; *dicitur* enim non solum verbum, sed res quæ verbo intelligitur, vel significatur. Sic ergo uni soli personæ in divinis convenit *dici* eo modo quo *dicitur* verbum; eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ con-

venit *dici*. Pater enim intelligendo se, et Filium, et Spiritum Sanctum, et omnia alia, quæ ejus scientia continentur concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo *dicatur*, et etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbo, quod concipit intelligendo lapidem, *dicit*. Anselmus vero improprie accepit *dicere* pro intelligere; quæ tamen differunt; nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra ostensum est, qu. 14, art. 4 et 5. Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim est aliud *dicere* quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quæ profert verbum, est *dicens* in divinis, cum tamen singula personarum sit intelligens, et intellecta, et per consequens verbo dicta.

Ad quartum dicendum quod verbum sumitur ibi figurative, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei, in quantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto divinæ sapientiæ; sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

Articulus II

Utrum « Verbum » sit proprium nomen Filii.

1 Sent., dist. 27, quæst. 2, art. 2, quæst. 2; et Ver. quæst. 4, art. 3; et Opusc. 1, cap. 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum non sit proprium nomen Filii. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo Verbum non potest esse proprium nomen personæ Filii.

2. Præterea, Verbum prolatione quadam procedit a dicente. Si ergo Filius est proprie Verbum, non procedit a Patre nisi per modum prolationis; quod est hæresis Valentini, ut patet per Augustinum, in lib. de Hæresibus, num. 11.

3. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat proprietatem aliquam ejus. Si igitur Verbum sit proprium nomen Filii, significabit aliquam proprietatem ejus; et sic erunt plures proprietates in divinis quam quæ supra enumeratæ sunt.

4. Præterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filii est aliquod verbum; et sic non est proprium Filii esse Verbum.

5. Præterea, Hebr. 1, 3, dicitur de Filio : *Portans omnia verbo virtutis suæ;* ex quo Basilius, lib. 5 contra Eunom., cap. 11, accipit quod Spiritus Sanctus sit verbum Filii. Non est ergo proprium Filii esse Verbum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinit., cap. 11, circa med. : *Verbum solum Filius accipitur.*

Respondeo dicendum quod Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personæ Filii; significat enim quamdam emanationem intellectus. Persona autem quæ procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius; hujusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est, quæst. 27, art. 2. Unde relinquitur quod solus Filius proprie dicatur « Verbum » in divinis.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis non est idem esse et intelligere. Unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum ejus intelligere. Unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam natu-

---

Art. 2. — Multo rectius Filius vocatur Verbum quam sermo; Sermo enim non unam dictionem significat, sed orationem conflatam ex pluribus dictionibus : Verbum autem est dictio simplex; et propterea Verbum magis quadrat significando Dei Verbo, quod est simplicissimum (Sylvius). — Verbum divinum cum humano similitudinem habet : 1° in hoc quod sicut nostrum procedit a mente et intime manet in illa, ita Verbum divinum procedit a Patre et illi manet intimum. 2 Quemadmodum mens nostra producit Verbum sine ulla sui læsione, divisione aut diminutione, ita Pater profert Verbum. 3. Verbum nostrum est perfecta mentis nostræ imago; ita Filius Dei est perfecta imago Patris. 4. Sicut mens in suo Verbo, et se et alia videt, ita Pater in Filio tanquam in Verbo et in imagine sua, perfecte intuetur seipsum et res alias. Dissimilitudinem vero habet, 1° Quod Verbum humanum sit accidens, et divinum substantia Dei. 2. Quod humanum non sit menti coævum, sed modo oritur, modo occidit, sed divinum est Patri coæternum et immutabile. 3. Verbum humanum, non est unum tantum, sed pro rerum varietate diversum est, divinum autem est solum unum, quo Deus omnia intelligit. 4. Humanum non attingit ad rationem Filii, divinum autem perfectissime est Filius (Sylvius). Vide etiam opusc. 10 et 11 S. Thom. *De differentia Verbi divini et humani*, et *De natura Verbi intellectus.*

Ad 2m. — Valentinus Ægyptius, Romæ attulit gnosticum errorem versus annum 140; obiit autem in Oriente anno 161. *Cfr :* Baronius, 145, 155, 175 et Pagi, *Critic.;* Tillemont (1694). *Mém. sur l'hist. Eccles.* t. 2.

S. Scriptura. — Filius designari solet vocabulo *Verbi*, sicut prima Persona designatur vocabulo Patris : S. Joan. c. 1; 1 Joan. 1 et 5, 7; Apoc. 19, 13.

Definit. Eccles. — Ex propositionib. Synod. Pistoriens. a Pio VI damnatis per Constit. « Auctorem fidei », *28 aug. 1794*... Quod de ipsismet tribus divinis personis tradit, eas secundum earum proprietates personales et incommunicabiles exactius loquendo exprimi seu appellari Patrem, Verbum et Spiritum Sanctum; quasi minus propria et exacta foret appellatio Filii, tot Scripturæ locis consecrata voce ipsa Patris e cœlis et e nube delapsa, tum formula Baptismi a Christo præscripta, tum et præclara illa confessione qua B. ab ipsomet Christo Petrus est pronuntiatus; ac non potius retinendum esset, quod, edoctus ab Augustino, Angelicus Præceptor, vicissim ipse docuit « in nomine Verbi, eamdem proprietatem importari, quæ in nomine Filii », dicente nimirum Augustino : « Eo dicitur Verbum, quo Filius ».

ram ejus ; et ideo oportet quod sit aliquid subsistens, quia quidquid est in natura Dei, subsistit : et ideo Damascenus, lib. 1 orth. Fid., cap. 18, non procul a fine, dicit quod *Verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens; reliqua vero verba*, scilicet nostra, *virtutes sunt naturæ*.

Ad secundum dicendum quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert, 6 de Trin., non remote a princ., sed propter varium modum prolationis quem posuit, sicut patet per Augustinum in lib. de Hæresibus, loco in arg. cit.

Ad tertium dicendum quod in nomine Verbi eadem proprietas importatur quæ in nomine Filii. Unde dicit Augustinus, 7 de Trinit. cap. 11, in princ. : *Eo dicitur Verbum quo Filius*. Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus. Nam, ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius ; ut ostendatur coæternus, dicitur splendor ; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago ; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum quod eo modo convenit Filio esse intelligentem quo convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est quæst. 14, art. 2 et 4. Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus ; unde est quidem intelligens, non ut producens Verbum sed ut Verbum procedens, prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem, non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio Verbi.

Ad quintum dicendum quod cum de Filio dicitur : *Portans omnia verbo virtutis suæ*, verbum figurate accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa interlinearis ibi dicit quod verbum sumitur pro imperio, in quantum scilicet ex effectu virtutis Verbi est quod res conserventur in esse ; sicut ex effectu virtutis Verbi est quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur verbum pro Spiritu Sancto, improprie et figurate locutus est, prout verbum alicujus dici potest omne illud quod est manifestativum ejus, ut sic ea ratione dicatur Spiritus Sanctus verbum Filii, quia manifestat Filium.

Articulus III

Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam.

1 Sent., dist. 27, quæst. 2, art. 3 ; et Ver. quæst. 4, art. 5 ; et Quodl. 4, quæst. 4, art. 1, ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1 Videtur quod in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut dominus et creator. Sed Verbum dicitur de Deo ab æterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea, Verbum importat respectum ad id a quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedat a creatura.

4. Præterea, ideæ sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum Verbum tantum, sed plura.

5. Præterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi in quantum creaturæ cognoscuntur a Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia ; quod videtur falsum.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 Quæstionum, quæst. 63, quod *in nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per Verbum facta sunt operativa potentia*.

Respondeo dicendum quod **in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam.** — Verbum igitur in mente conceptum est repræsentativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. — Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva ; ita verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum ; creaturarum vero est expressivum et operativum : et propter hoc dicitur in psal. 32, 9 : *Dixit, et facta sunt ;* quia importatur in verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad primum ergo dicendum quod in nomine personæ includitur etiam natura oblique ; nam persona est *rationalis naturæ individua substantia*. In nomine igitur personæ divinæ, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in significatione ejus essentia, quod importetur respectus ad creaturam. Sicut enim proprium est Filio quod sit Filius ; ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus creator ; et per hunc mo-

Art. 3. — Non quæritur utrum res quæ est Verbum respiciat creaturas, sed utrum res illa divina, ut Verbi nomine significatur, claudat respectum aliquem ad creaturas (Cajetanus).

dum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad secundum dicendum quod cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare et gubernare et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam vero relatio est quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle; et talia non dicuntur de Deo ex tempore; et hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia, dicantur ex tempore; sed sola illa nomina quæ important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum quod creaturæ non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quod a creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum quod nomen ideæ principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam; et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, et ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam, et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum, et personaliter dictum.

Ad quintum dicendum quod eo modo quo scientia Dei est non entium, et verbum Dei est non entium; quia non est aliquid minus in verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit lib. 15 de Trin., cap. 14, parum a princ. Sed tamen verbum est entium, ut expressivum et factivum, non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

QUÆSTIO XXXV

De imagine. — *In duos articulos divisa.*

Deinde quæritur de imagine; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum imago in divinis dicatur personaliter; 2° utrum sit proprium Filii.

Articulus primus

Utrum « imago » in divinis dicatur personaliter.

Inf. quæst. 93, art. 5, ad 4; et 1 Sent. dist. 28, quæst. 2, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imago non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus (Fulgentius), in lib. de Fide ad Pet., cap. 1, post med.: *Una est sanctæ Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo.* Igitur imago dicitur essentialiter, et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit in lib. de Synod., non multum remote a princ., quod *imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens.* Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

3. Præterea, imago ab imitando dicitur; in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius. Ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. 7 de Trin., cap. 1, ante med.: *Quid est absurdius quam imaginem ad se dici?* Ergo imago in divinis relative dicitur, et sic est nomen personale.

Respondeo dicendum quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. Videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversæ figuræ, non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, vel figuræ; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quæstion., quæst. 74, post init., *unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum.* Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quæ processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde **hoc nomen « imago », est nomen personale.**

Ad primum ergo dicendum quod imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cujus similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur exemplar, improprie vero imago. Sic tamen Augustinus (Fulgentins), loco in arg. cit., utitur nomine imaginis, cum dicit divinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

Ad secundum dicendum quod species (prout ponitur ab Hilario, loco in arg. cit., in definitione imaginis), importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicujus, sicuti id quod assimilatur alicui, dicitur forma ejus, in quantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

Art. 1. — *S. Script.*: Sap. 7, 26; 2 Corint. 4, 4; Coloss. 1, 15; Hebr. 1, 3. Nusquam vero in S. Litteris, nomen Imaginis tribuitur Spiritui Sancto. Quod est notandum pro artic. sequenti.

Articulus II

Utrum nomen « imaginis » sit proprium Filio.

1 Sent., dist. 28, quæst. 2, art. 3; et dist. 31, quæst. 3, art. 1, corp.; et Hebr. 1, lect. 2, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nomen imaginis non sit proprium Filio. Quia ut dicit Damascenus, lib. 1 orthod. Fid., cap. 18, *Spiritus Sanctus est imago Filii.* Non est ergo proprium Filii.

2. Præterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum, qu. 74, in princ. Sed hoc convenit Spiritui Sancto; procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo Spiritus Sanctus est imago; et ita non est proprium Filii quod sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud 1 ad Cor. 11, 7: *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* Ergo non est proprium Filio.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 7 de Trin., cap. 11, quod *solus Filius est imago Patris.*

Respondeo dicendum quod doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum Sanctum esse imaginem Patris et Filii; sed doctores Latini soli Filio attribuunt nomen « imaginis ». Non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de Filio; dicitur enim Coloss. 1, 15: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ;* et ad Hebr. 1, 3: *Qui, cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus.*

Hujus autem rationem assignant *quidam* ex hoc quod Filius convenit cum Patre non solum in natura, sed etiam in notione principii; Spiritus autem Sanctus non convenit cum Filio nec cum Patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere; quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque æqualitas, neque inæqualitas, ut Augustinus dicit lib. 5 de Trin., cap. 6, a med., ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis. — Unde *alii* dicunt quod Spiritus Sanctus non potest dicit imago Filii, quia imaginis non est imago; neque etiam Patris, quia etiam imago refertur immediate ad id cujus est imago, Spiritus Sanctus autem refertur ad Patrem per Filium; neque etiam est imago Patris et Filii, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod Spiritus Sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est; quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, ut infra dicetur, qu. 36, art. 4. Unde nihil prohibet, sic Patris et Filii, in quantum sunt unum, esse unam imaginem, cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut Spiritus Sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur natus; ita, licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago; quia Filius procedit ut verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus Sanctus, in quantum est amor divinus.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus et alii doctores Græcorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

Ad secundum dicendum quod licet Spiritus Sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quod sit imago ratione jam dicta in corp. art.

Ad tertium dicendum quod imago alicujus *dupliciter* in aliquo invenitur: — *uno* modo in re ejusdem naturæ secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo; — *alio* modo in re alterius naturæ, sicut imago regis invenitur in denario. — Primo autem modo Filius est imago Patris; — secundo autem modo dicitur homo imago Dei; et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

QUÆSTIO XXXVI

De persona Spiritus Sancti. — *In quatuor articulos divisa.*

Post considerationem prædictam considerandum est de his quæ pertinent ad personam Spiritus Sancti, qui non solum dicitur Spiritus Sanctus, sed etiam amor et donum Dei.

Circa Spiritum Sanctum ergo quæruntur quatuor: 1° utrum hoc nomen, *Spiritus Sanctus*, sit proprium alicujus divinæ personæ; 2° utrum illa persona divina quæ Spiritus Sanctus dicitur, procedat a Patre et Filio; 3° utrum procedat a Patre per Filium; 4° utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

Quæst. 36. — In Quæstionib. 27 et sequentib., jam ex S. Script. et Conciliis ostendimus, tertiam in divinis esse Personam, realiter distinctam a duabus aliis, quæ Spiritus Sancti nomine vocatur. — Spiritum S. a Patre procedere est certa fides quam expresse tradit S. Script. Joan. 15: « Cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit », et quam adversus Arianos, et Macedonianos, qui cum Filium et Spiritum S. in ordinem creaturarum redigerent, dicebant Filium a solo Patre et Spiritum S. a solo Filio esse factum, concilium Constantinopolitanum primum decretorie definivit, addendo symbolo Nicæno: « Qui ex Patre procedit ». Postea, error surrexit circa Processionem Spiritus S. a Filio quam Græci negaverunt. Huic errori ortum præstiterunt quoddam symbolum Nestorianum in Ephesina synodo damnatum et etiam Theodoretus Nestorianus in reprehensione noni anathematismi S. Cyrilli; sed quæstio quasi sopita remansit usque ad medium circiter septimi sæculi, quo Græci suum dogma instaurare cœperunt. Sed VIII sæculo apertius dimicatum fuit inter Græcos et Latinos, unde plurimæ Synodi in Italia, Germania et Gallia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum hoc nomen, « Spiritus Sanctus », sit proprium nomen alicujus divinæ personæ.

2-2, quæst. 14, art. 1, corp.; et 1, Sent., dist. 10, art. 4; et 4 cont. Gent., cap. 19, fine; et Mal. quæst. 3, art. 14, corp.; et Opusc. 2, cap. 46 et 47.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Spiritus Sanctus*, non sit proprium nomen alicujus divinæ personæ. Nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personæ. Sed hoc nomen *Spiritus Sanctus* est commune tribus personis; ostendit enim Hilarius, 8 de Trin., circa med., in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cum dicitur Isa. 61, 1 : *Spiritus Domini super me;* aliquando significari Filium, ut cum dicit Filius, Matth. 12, 28 : *In Spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans; aliquando Spiritum Sanctum, ut ibi, Joel. 2, 28 : *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem*. Ergo hoc nomen, *Spiritus Sanctus,* non est proprium alicujus divinæ personæ.

2. Præterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit in lib. de Trinit., declinando ad fin. Sed hoc nomen, *Spiritus Sanctus*, non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea, quia filius est nomen alicujus divinæ personæ, non potest dici filius hujus, vel illius. Dicitur autem spiritus hujus, vel illius hominis; ut enim habetur Num. 11, 16, 17, *dixit Dominus ad Moysem : De spiritu tuo accipiam* (1), *tradamque eis;* et 4 Reg. 2, 15 : *Requievit spiritus Eliæ super Elisæum*. Ergo Spiritus Sanctus non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joannis ult., 7 : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus*. Ut autem Augustinus dicit, 7 de Trinit., cap. 4 et sequenti : *Cum quæritur : Quid : tres? dicimus, tres personæ*. Ergo Spiritus Sanctus est nomen divinæ personæ.

RESPONDEO dicendum quod **cum sint duæ processiones in divinis; altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen**, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4, ad 3. Unde et relationes quæ secundum hujusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt, ut etiam supra dictum est, qu. 28, art. 4. Propter quod et nomen personæ hoc modo procedentis, eadem ratione non habet proprium nomen; sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes, cum nominamus eas nomine processionis et spirationis, quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita **ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen, « Spiritus Sanctus »**. Et hujus quidem convenientiæ ratio sumi potest ex *duobus*. — *Primo* quidem ex ipsa communitate ejus quod dicitur Spiritus Sanctus. Ut enim Augustinus dicit, 15 de Trin., cap. 17, circa fin., et lib. 5, cap. 11, a med., *quia Spiritus Sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter. Nam et Pater est spiritus, et Filius est spiritus, et Pater est sanctus, et Filius est Sanctus*. — *Secundo* vero ex propria significatione. Nam nomen *spiritus* in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum, spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. *Sanctitas* vero illis rebus attribuitur quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter *Spiritus Sanctus* nominatur.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico *Spiritus Sanctus*, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati : quia nomine *Spiritus* significatur immaterialitas divinæ substantiæ, spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia : unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur *Sanctus*, significatur pu-

---

habitæ sunt. Tandem, circa medium IX sæculi, operante Photio sedis Constantinopol. invasore, pulso S. Ignatio, dissidium in apertum schisma erupit. Photium damnavit S. Nicolaus I Roman. Pontif. et contra ipsum scripserunt plures Galli, inter quos Odo Bellovacensis, Æneas Parisiensis, Ratamnus Corbeiensis. Sæculo XI recruduit disputatio annitentibus Michaele Cærulario, patriarcha Constant. et imperat. Constantino Monomacho. Contra quos disputavit S. Anselmus in Concil. Barensi in Apulia (1097) ab Urbano II convocato. Anno 1215 in Concil. Lateran. IV sub Innoc. III, præsentib. patriarchis Constantinop. et Hierosol. et aliis præsulib. Græcis, definita est processio S. Spiritus. Sed pax non diu stetit; et iterum in Concil. Lugd. (1274) sub Gregor. X, Græci suum errorem ejurarunt, et cum latinis cantaverunt inter missarum solemnia Symbolum cum additione *Filioque*. Sed Græcis ad errorem iterum reversis, congregatum fuit Concil. Florentin. ab Eugen. IV (1439) in quo adfuerunt patriarcha Constantin. et plures Græci antistites ex quibus celeberrim. Bessarion; et iterum fides catholica fuit vindicata. (Billuart).

Cfr. pro hac quæst., Sirmundus tom. 2 *Concil. Galliæ;* Anastas. Bibliothecar.; Ratamnus Corbeiensis, in libro contra Græcos; S. Antoninus in Chronic.; Michael Calecas et Pithæus *De Process. Spiritus S.;* Baronius, *Annales*, ad annos de quibus supra; Alexander *Historia Eccles.* sæculis de quibus supra; S. Anselmus lib. de Processione Spiritus S.; *Opusc. 1 contra errores Græcorum* quod S. Thomas composuit de mandato Urbani IV; Bossuet, *Elèvations* et *Méditations;* Daelman, *de Trinitate*, 2, 4; Gonet, *in disput. 10*, digressiones de effectibus seu operationibus attributis Spiritui Sancto, respectu totius creaturæ, et postea specialiter respectu rationalis creaturæ, et de variis Spiritus S. figuris et apparitionibus; Petavius, *De Trinitate*. lib. 7, in quo Processio Spiritus S. dogmatice et historice evolvitur; Franzelin, *de Trinitate*, et ab eodem, *Examen doctrinæ Macarii Bulgakow, et Josephi Langen de Processione Spiritus S.* Romæ, 1876, 1 v. 8°; Bellarminus *de Christo lib. 2.*

(1) Vulgata : *Auferam de spiritu tuo.*

ritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, *Spiritus Sanctus*, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est accommodatum ad significandam unam trium personarum, scilicet quæ procedit per modum amoris, ratione jam dicta in corp. artic.

Ad secundum dicendum quod, licet hoc quod dico *Spiritus Sanctus* relative non dicatur, tamen pro relativo ponitur, in quantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus Sanctus intelligatur quasi spiratus.

Ad tertium dicendum quod in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus qui est a principio ad principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine Spiritus, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus divinæ personæ, sed e converso. Et ideo potest dici Pater noster, et Spiritus noster, non tamen potest dici Filius noster.

Articulus II

Utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio.

1, Sent., dist. 11, art. 1, et Pot. quæst. 10, art. 4; et Opusc. 1, cap. 49, 50 et 51; Opusc. 2, cap. 49; et 4 Cont., cap. 24 et 25.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio. Quia secundum Dionysium, c. 1 de div. Nom., parum a princ. lect. 1, *non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate præter ea quæ divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa*. Sed in Scriptura sacra non exprimitur quod Spiritus Sanctus a Filio procedat, sed solum quod procedat a Patre, ut patet Joan. 15, 26: *Spiritum veritatis qui a Patre procedit*. Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

2. Præterea, in symbolo Constantinopolitanæ synodi primæ, can. 7, sic legitur: *Credimus in Spiritum Sanctum Dominum, et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum*. Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro, quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, sed videntur esse anathematis rei qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. 1 orth. Fidei, cap. 11, non procul a fine: *Spiritum Sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum Sanctum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus*. Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

4. Præterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus Sanctus quiescit in Filio; dicitur enim

---

Art. 2. — Articulus continet in se duas quæstiones, scilicet an Spiritus Sanctus procedat a Filio, quæ versatur inter græcos et latinos, et an Spiritus Sanctus sic procedat a Filio quod si non procederet ab eo non distingueretur personaliter ab ipso. Et circa hanc quæst. Scotus insurrexit contra nostrum Doctorem.

S. Script. — Tria asseruntur quæ stare non possunt, si Spiritus S. non procedit a Filio. 1° Quod Spiritus S. accipiat de Filio. 2° Quod Filius mittat Spiritum Stum. 3° Quod Spiritus S. sit Spiritus Filii. — Joan. 15, 26, et 16, 7-15; Act. 16, 7; Rom. 8. 9; Galat. 4, 6; Joan. 20, 22, et 14, 26; 1 Petr. 1, 11; Philip. 1, 19. — Super hæc verba Joann. 17 « mea omnia tua sunt, et tua mea sunt » sic ratiocinatur S. Thomas, in opusc. 1 contra Græcos: « Si omnia quæ Patris sunt (excepto scilicet eo quod hic sit Pater et ille Filius) etiam Filii sunt, ergo auctoritas Patris, secundum quam est principium Spiritus S. est et Filii ».

Definit. Ecclesiæ. — *Symbol. Constantinop.:* Credo... in Spiritum Sanctum Dominum... qui ex Patre Filioque procedit. — *Ex Epist. dogmat. S. Leonis P. ad Turribium Episc.* (445)... Quam impie sentiant de Trinitate divina qui et Patris et Filii et Spiritus S. unam atque eamdem asserunt esse personam tanquam idem Deus nunc Pater, nunc Filius, nunc Spiritus Sanctus nominetur; nec alius sit qui genuit, alius qui genitus est, alius qui de utroque processit. — *Concil. Toletan. jussu S. Leonis P.* (447). Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, et Filium et Spiritum Sanctum.. Spiritum quoque esse Paracletum, qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed a Patre Filioque procedens. Est ergo iugenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed a Patre Filioque procedens... Paracletus est Spiritus, de quo Filius ait: nisi ego abiero ad Patrem, Paracletus non veniet. — *Symb. Athanas.:* Spiritus Stus. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus sed procedens. — *Symb. concil. Tolet. XI* (675). Spiritum quoque Sanctum qui est tertia in Trinitate persona, unum atque æqualem cum Deo Patre et Filio credimus esse Deum unius substantiæ, unius quoque naturæ: non tamen genitum vel creatum, sed ab utrisque procedentem, amborum esse Spiritum... Qui nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur. — *Proposit. Abeilardi damnat. a Concil. Suession.* (1140) *et ab Innoc. II:* Quod Spiritus Sanctus non sit de substantia Patris aut Filii. — *Concil. Later. IV. sub Innocent. III.* (1215) *contra Albigenses.* Firmiter credimus, quod unus solus est verus Deus... Pater et Filius et Spiritus Sanctus... Pater a nullo, Filius a Patre solo, et Spiritus Sanctus pariter ab utroque, absque initio, semper ac sine fine, Pater generans, Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens, consubstantiales et coæquales. — *Confessio fidei Michaelis Paleologi, in Concil. æcum. Lugdun. II* (1274) Credimus et Spiritum S. plenum et perfectum, verumque Deum ex Patre, Filioque procedentem, coæqualem et consubstantialem, et coomnipotentem et coæternum per omnia Patri et Filio. — *Concil. Florent., Ex decreto pro Jacobitis:* SS. Rom. Eccles. credit... unum Deum... Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum S. ex Patre et Filio procedentem... Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus S. simul de Patre procedit et Filio. — *Concil. Florent. æcumen., ex decreto unionis:* Definimus, ut hæc fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Stus. ex Patre et Filio æternaliter est, et essentiam suam, suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroque æternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit; declarantes quod id, quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum S., ad hanc intelligentiam: tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Græcos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiæ Spiritus Sti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia quæ Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, præter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus S. procedit ex Filio, ipse Filius a Patre æternaliter habet a quo etiam æternaliter genitus est. Definimus insuper, explicationem verborum illorum: *Filioque*, veritatis declarandæ gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam. *Quæ, iisdem verbis, reperiuntur in fidei professione Græcis a Greg. XIII præscripta in Bulla* Sanctissimus Dominus.

Ad 2m. — « In quodam concilio in occidentalibus.... » De quonam concilio hic loquitur S. Doct.? non constat.

in legenda B. Andreæ : *Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et unum Filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum, et in unum Spiritum Sanctum procedentem ex Patre, in Filio permanentem.* Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

5. Præterea, Filius procedit ut verbum. Sed Spiritus noster in nobis non videtur procedere a verbo nostro. Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

6. Præterea, Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum est dicere quod procedit a Filio.

7. Præterea, in perpetuis non differunt esse et posse, ut dicitur in 3 Phys., text. 32, et multo minus in divinis. Sed Spiritus Sanctus potest distingui a Filio, etiam si ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus in libro de Processione Spiritus Sancti, non procul a principio, et per totum : *Habent utique a Patre esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo : quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem :* et postea subdit: *Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus Sanctus, per hoc solum essent diversi.* Ergo Spiritus Sanctus distinguitur a Filio ab eo non existens.

— Sed contra est quod dicit Athanasius in Symbolo suo : *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

RESPONDEO dicendum quod **necesse est dicere Spiritum Sanctum a Filio esse. — Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui**; quod ex supra dictis patet, qu. 27, art. 3, et qu. 30, art. 2. Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum Sanctum; quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. Si autem in Filio et Spiritu Sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut neque duæ relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde sicut persona Patris est una, ita sequeretur quod persona Filii et Spiritus Sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod Filius et Spiritus Sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut supra probatum est, qu. 28, art. 4 Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundum *principium*, et secundum *quod est a principio*. Relinquitur ergo quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu Sancto, quod nullus dicit ; vel Spiritum Sanctum esse a Filio, quod nos confitemur ; et huic quidem consonat ratio processionis utriusque.

Dictum enim est supra, quæst. 27, art 2 et 4, et quæst. 28, art. 4, quod Filius procedit per modum intellectus ut verbum ; Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quod ab uno procedant plura absque ordine nisi in illis quæ solum materialiter differunt ; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius et Spiritus Sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod Filius et Spiritus Sanctus sic procedant a Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritus Sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum Sanctum esse Spiritum Filii, et esse a Patre per Filium. Et quidam eorum dicuntur concedere quod sit a Filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat ; quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem ; sicut quod linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte, et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente potest concludi quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Ad primum ergo dicendum quod de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, invenitur tamen quantum ad sensum, et præcipue ubi dicit Filius, Joan. 16, 14, de Spiritu Sancto loquens : *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est quod id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus Pater et Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus, Matth. 11, 27, dicit : *Nemo novit*

Filium, nisi Pater, non excluditur quin Filius se ipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur quod Spiritus Sanctus a Patre procedit, etiamsi adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius : quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponuntur Pater et Filius, sed solum quantum ad hoc quod hic est Pater, et ille Filius.

Ad secundum dicendum quod in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur quod *illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu Sancto tradiderunt, non quod minus esset in præcedentibus, qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes. sed intellectum eorum adversus hereticos declarantes.* Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum Sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur ; sed postea, insurgente errore quorumdam, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis, cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur Spiritus Sanctus a Patre procedere.

Ad tertium dicendum quod Spiritum Sanctum non procedere a Filio, primo fuit a Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoritus Nestorianus, et plures post ipsum ; inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc, ejus sententiæ non est standum. Quamvis a quibusdam dicatur quod Damascenus sicut non confitetur Spiritum Sanctum esse a Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod Spiritus Sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat, quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen a Patre procedit. Dicitur etiam Spiritus Sanctus in Filio quiescere vel sicut amor amantis quiescit in amato, vel quantum ad humanam naturam Christi propter id quod scriptum est Joann. 1, 33 : *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.*

Ad quintum dicendum quod Verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphorice diceretur ; sed secundum similitudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

Ad sextum dicendum quod per hoc quod Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, sed omnino necessarium ; quia una virtus est Patris et Filii ; et quidquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet ; non enim Filius est a se ipso, licet sit a Patre.

Ad septimum dicendum quod Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc quod origo unius distinguitur ab origine alterius ; sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est solum a Patre, Spiritus Sanctus vero a Patre et Filio ; non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est, in corp. art., et qu. 27.

Articulus III

Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium.

1 Sent., dist. 12, art. 3 ; et Opusc 2, cap. 40 ; et Opusc. 9, cap. 27.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus Sanctus non procedat a Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Patre immediate ; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, si Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Filio, nisi propter Patrem. Sed *propter quod unumquodque, et illud magis.* Ergo magis procedit a Patre quam a Filio.

3. Præterea, Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus Sanctus est a Patre per Filium, sequitur quod prius generetur Filius, et postea procedat Spiritus Sanctus; et sic processio Spiritus Sancti non est æterna, quod est hæreticum.

4. Præterea, cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici. Sicut enim dicimus quod rex operatur per ballivum, ita potest dici quod ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quod Filius spiret Spiritum Sanctum per Patrem. Ergo nullo modo potest dici quod Pater spiret Spiritum Sanctum per Filium.

— Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. 12 de Trinit., in fine : *Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te, et Filium tuum una tecum adorem ; et Spiritum Sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear.*

Respondeo dicendum quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio, *per*, designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundum quod exit ab agente ; et tunc est causa agenti quod agat, sive sit causa finalis, sive

---

Art. 3. — Vide Decret. unionis ex Concil. Florent. in art. præced.

formalis, sive effectiva vel motiva. — Finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur per cupiditatem lucri. — Formalis vero, ut si dicamus quod operatur per artem suam. — Motiva vero, si dicamus quod operatur per imperium alterius. — Quandoque vero dictio causalis cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundum quod terminatur ad factum; ut cum dicimus: Artifex operatur per martellum; non enim significatur quod martellus sit causa artifici quod agat, sed quod sit causa artificiato ut ab artifice procedat, et quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod hæc præpositio, *per*, quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur: Rex operatur per ballivum; quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur: Ballivus operatur per regem.

Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici quod Pater per Filium spiret Spiritum Sanctum, vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum quod in qualibet actione est duo considerare: scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit, sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus qua spirant Spiritum Sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia hæc virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cum Spiritus Sanctus communiter procedat a Patre et Filio, invenitur Spiritus Sanctus immediate a Patre procedere, in quantum est ab eo; et mediate, in quantum est a Filio; et sic dicitur procedere a Patre per Filium; sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, in quantum Adam fuit pater ejus; et mediate, in quantum Eva fuit mater ejus, quæ processit ab Adam; licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum.

Ad secundum dicendum quod si Filius acciperet a Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum Sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet a Patre quam a Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio; et ideo æqualiter procedit ab utroque, licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem a Patre.

Ad tertium dicendum quod sicut generatio Filii est coæterna generanti (unde non prius fuit Pater, quam gigneret Filium), ita processio Spiritus Sancti est coæterna suo principio. Unde non fuit prius Filius genitus quam Spiritus Sanctus procederet; sed utrumque æternum est.

Ad quartum dicendum quod cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio. Non enim dicimus quod martellus operetur per fabrum: dicimus autem quod ballivus operatur per regem, quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus; martelli autem non est agere, sed solum agi; unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem quamvis hæc præpositio, *per*, denotet medium; quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus ejus est immediatior effectui, qui virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui. Unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur in quantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum; secundum ordinem vero virtutum dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad supposita; et ideo dicitur quod Pater spirat per Filium, et non e converso.

Articulus IV

Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

1 Sent., dist. 11, art. 2, 3 et 4; et 4 Cont., c. 25, fine; et Opusc. 9, cap. 25; et Joan. 8, lect. 3, et 15, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritus Sancti, quia Spiritus Sanctus non videtur a Patre et Filio procedere, in quantum sunt unum; neque in natura, quia Spiritus Sanctus sic etiam procederet a se ipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam in quantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt plures. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

2. Præterea, cum dicitur: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, non potest ibi designari unitas personalis, quia sic Pater et Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem Pater et Fi-

---

Art. 4. — Hic est quæstio de re an ita sit, scilicet quod Pater et Filius sint unum numero principium Spiritus Sancti, — et de propositione ista, an sit proprie sumpta vera.

Definition. Eccles. — Concil. Œcumen. Lugd. II (1274), *ub B. Gregor. X.:* Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus sed unica spiratione procedit: hoc professa est hactenus, prædicavit et docuit, hoc firmiter tenet et prædicat, profitetur et docet sacrosancta Romana Ecclesia, mater omnium fidelium et magistra: hoc habet orthodoxorum Patrum atque Doctorum Latinorum, pariter et Græcorum incommutabilis et vera sententia. Sed quia nonnulli propter irrefragabilis præmissæ veritatis ignorantiam in errores varios sunt prolapsi, nos, hujusmodi erroribus viam præcludere cupientes, hoc sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes, qui negare præsumpserint, æternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere: sive etiam temerario ausu asserere, quod Spiritus S. ex Patre et Filio, tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno procedat.

lius sunt unum principium Spiritus Sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritus Sancti, quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

3. Præterea, Filius non magis convenit cum Patre quam Spiritus Sanctus. Sed Spiritus Sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinæ personæ. Ergo neque Pater et Filius.

4. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Sed neutrum est dare: quia si unum quod est Pater, sequitur quod Filius sit Pater; si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

5. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, videtur e converso dicendum quod unum principium Spiritus Sancti sit Pater et Filius. Sed hæc videtur esse falsa; quia hoc quod dico principium, oportet quod supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filii: et utroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

6. Præterea, unum in substantia facit idem. Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc a multis negatur. Ergo non est concedendum quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

7. Præterea, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse unus creator. Sed Pater et Filius non sunt unus spirator, sed duo spiratores, ut a multis dicitur; quod etiam consonat dictis Hilarii. qui dicit in 2 de Trin., non remote a fine, quod *Spiritus Sanctus a Patre et Filio auctoribus confitendus est.* Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus Sancti.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 5 de Trin., cap. 14, in fine, quod Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus Sancti.

RESPONDEO dicendum quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde **cum in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.**

Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam: *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti;* quia cum hoc nomen, *principium*, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adjective; et quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, nisi unum intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus: Sunt unum principium, id est uno modo. Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii et Spiritus Sancti, id est: duobus modis. — Dicendum est ergo quod licet hoc nomen *principium*, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen, *pater* et *filius*, etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, *Deus;* ita sunt unum principium Spiritus Sancti propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, *principium.*

Ad primum ergo dicendum quod si attendatur virtus spirativa, Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, in quantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodam modo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur, in solut. ad 7 arg. hujus art. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis. quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt plures; procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur: *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti*, designatur una proprietas, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici Pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde sicut Pater non est similior sibi quam Filio; ita nec Filius est similior Patri quam Spiritus Sanctus.

Ad quartum dicendum quod hæc duo, scilicet, Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater; aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictorie opposita; unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus: Pater et Filius sunt unum principium, hoc quod dico, *principium*, non habet determinatam suppositionem, imo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis a confusa suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum quod hæc etiam est vera: Unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius; quia hoc quod dico *principium*, non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est in solut. præced. arg.

Ad sextum dicendum quod convenienter potest dici quod Pater et Filius sunt idem principium, secundum quod ly *principium* supponit confuse et indistincte pro duabus personis simul.

Ad septimum dicendum quod quidam dicunt quod Pater et Filius licet sint unum principium Spiritus Sancti, sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, *creator;* quia Spiritus Sanctus

procedit a Patre et Filio, ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est in solut. ad arg. hujus artic.; non autem creatura procedit a tribus personis, ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. — Sed videtur melius dicendum quod, quia spirans adjectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a se ipsis secundum formam significatam. Quod vero Hilarius dicit, loc. cit. in arg., quod *Spiritus Sanctus est a Patre et Filio auctoribus,* exponendum est quod ponitur substantivum pro adjectivo.

QUÆSTIO XXXVII

De nomine Spiritus Sancti, quod est amor. — *In duos articulos divisa.*

Deinde quæritur de nomine amoris, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum sit proprium nomen Spiritus Sancti ; 2° utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.

Articulus primus

Utrum « amor » sit proprium nomen Spiritus Sancti.

1 Sent., dist. 10, art. 4; et dist. 17, quæst. 12, art. 2, qu. 2, corp.; et Ver. qu. 4, art. 2, ad 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit proprium nomen Spiritus Sancti. Dicit enim Augustinus 15 de Trin., cap. 17, ante med. : *Nescio cur sicut sapientia dicitur et Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia; non ita et charitas dicatur Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et simul omnes una charitas.* Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur, et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicujus personæ. Ergo hoc nomen, *amor*, non est proprium Spiritus Sancti.

2. Præterea, Spiritus Sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam, ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen Spiritus Sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium, quia, secundum Dionysium, 4 cap. de divin. Nom., part. 2, lect. 12, *est quædam vis unitiva.* Sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, sicut ostensum est qu. 36, art. 2, videtur quod non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Præterea, cujuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus Sanctus est amans. Ergo ejus est aliquis amor. Si igitur Spiritus Sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus a spiritu ; quod est inconveniens.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in homil. Pentecostes, 30, in Evang., circa princ. : *Ipse Spiritus Sanctus est amor.*

Respondeo dicendum quod nomen « amoris » in divinis sumi potest essentialiter et personaliter ; — et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti, sicut Verbum est proprium nomen Filii.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum in divinis, ut supra ostensum est, qu. 27, art. 2, 3, 4 et 5, sint duæ processiones, una per modum intellectus, quæ est processio Verbi, alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris ; quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa, non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, et relationes etiam quæ accipiuntur secundum hanc processionem, et processionis et spirationis nominibus nominantur, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4 ad 3, quæ tamen sunt magis nomina originis quam relationis secundum proprietatem vocabuli. — Et tamen similiter secundum utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum ; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente ; ita quod cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in se ipso, non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico *intelligere ;* et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum *dicere* et *verbum.* Unde in divinis *intelligere*, solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii verbi ad ipsum verbum procedens ; sed *Verbum* personaliter dici-

---

Art. 1. — Idem dicendum de nomine charitatis, vel dilectionis. — « Dilectio in divinis accipitur essentialiter notionaliter, et personaliter. *Essentialiter,* quia quilibet diligit se. *Notionaliter* vero, quia Pater et Filius concordant in spirando Spiritum Sanctum, quæ concordia amor sive dilectio est. *Personaliter* vero, quia ille qui producitur per modum perfectæ liberalitatis non potest esse nisi amor, sive dilectio. (S. Bonavent. in 1. dist. 10).

Definit. Eccles. — Concil. Tolet. XI : Spiritus Stus. non procedit de Patre in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia charitas sive sanctitas amborum agnoscitur.

tur, quia significat id quod procedit; ipsum vero *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis præter *diligere* et *amare*, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quæ importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis;* sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur in quantum in amore, vel dilectione, non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere; in quantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quæ procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso, ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem; sic *amor* est nomen personæ, et *diligere* vel *amare* est verbum notionale, sicut dicere vel generare.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de charitate secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est in corp. art. et quæst. 34, art. 2 ad 4.

Ad secundum dicendum quod intelligere, et velle, et amare, licet significentur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est, qu. 14, art. 4, ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet; quia tam verbum quam amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

Ad tertium dicendum quod Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, in quantum est amor; quia cum Pater amet unica dilectione se, et Filium, et e converso; importatur in Spiritu Sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona; secundum vero prædictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad quartum dicendum quod sicut Filio, licet intelligat, non tamen competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut verbo procedenti; ita, licet Spiritus Sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut a quo procedit amor.

Articulus II

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.

1 Sent., dist. 14, quæst. 1, art. 1, corp.; et dist. 32, quæst. 1, art. 1; et 4 Cont., cap. 23, in fine; et Pot. quæst. 2, art. 3, ad 11, et quæst. 9, art. 9, ad 19.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non diligant se Spiritu Sancto: Augustinus enim, in 7 de Trin., cap. 1, in fine, probat quod Pater non est sapiens sapientia genita. Sed sicut Filius est sapiens sapientia genita, ita Spiritus Sanctus est amor procedens, ut dictum est art. præc. et qu. 27, art. 3. Ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus Sanctus.

2. Præterea, cum dicitur: Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, hoc verbum *diligere*, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse verum secundum quod sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quod Pater intelligit Filio; neque etiam secundum quod sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quod Pater et Filius spirant Spiritu Sancto, vel quod Pater generat Filio. Ergo nullo modo hæc est vera: Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto.

3. Præterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu Sancto, quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus; non enim potest dici quod Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quod diligat se Spiritu Sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos non videtur esse Spiritus Sanctus; quia importatur in illo respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et hæc est falsa: Pater diligit Filium Spiritu Sancto.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinitate, cap. 5, in princ., quod *Spiritus Sanctus est quo genitus a generante diligitur, genitoremque suum diligit.*

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem difficultatem affert quod cum dicitur: « Pater diligit Filium Spiritu Sancto », cum ablativus construatur in habitudine alicujus causæ, videtur quod Spiritus Sanctus sit principium diligendi et Patri et Filio; quod est omnino impossibile.

Art. 2. — Licet quæstio proponatur de re, dicendo utrum Pater et Filius etc., difficultas tamen circa veritatem propositionis versatur, an scilicet propositio ista sit vera: Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto (Cajetanus).

Et ideo *quidam* dixerunt hanc esse falsam: Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto; et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit istam: Pater est sapiens sapientia genita. (Habetur lib. 1 Retr., cap. 26, aliquantulum a princ.) — *Quidam* vero dicunt quod est propositio impropria, et est sic exponenda: Pater diligit Filium Spiritu Sancto, id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui Sancto. — *Quidam* vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus: Spiritus Sanctus est signum quod Pater diligat Filium, in quantum procedit ab eis Spiritus Sanctus ut amor. — *Quidam* vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis, quia Spiritus Sanctus est amor quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. — *Quidam* vero dixerunt quod construitur in habitudine effectus formalis; et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Unde ad hujus evidentiam sciendum est quod cum res communiter denominetur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formæ; ut si dicam: Iste est indutus vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens: et dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum quod cum *diligere* in divinis *dupliciter* sumatur, *essentialiter* scilicet, et *notionaliter*, — **secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua.** Unde Augustinus in 15 de Trinit., cap. 7, inter princ. et med.: *Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum Sanctum diligere, nisi per Spiritum Sanctum?* Et secundum hoc procedunt primæ opiniones. — **Secundum vero quod notionaliter sumitur,** sic *diligere* nihil est aliud quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam; **et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel amore procedente, — et se, — et nos.**

Ad primum ergo dicendum quod esse sapientem vel intelligentem, in divinis non sumitur nisi essentialiter; et ideo non potest dici quod Pater sit sapiens vel intelligens Filio. Sed diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter; et secundum hoc possumus dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione, et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens floritione et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, *spirat* vel *generat*, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod Pater spiret Spiritu Sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere quod Pater dicit Verbo tanquam persona procedente, et dicit dictione, tanquam actu notionali; quia dicere importat determinatam personam procedentem; cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem; et ideo potest dici quod Pater diligit Filium Spiritu Sancto tanquam persona procedente, et ipsa dilectione tanquam actu notionali.

Ad tertium dicendum quod Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu Sancto; quia, ut dictum est in isto art., diligere prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in verbo et in amore procedente quasi secundario, in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

QUÆSTIO XXXVIII

De nomine Spiritus Sancti, quod est donum. — *In duos articulos divisa.*

Consequenter quæritur de dono; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum donum possit esse nomen personale; 2° utrum sit proprium Spiritus Sancti.

Articulus primus

Utrum « donum » sit nomen personale.

1, Sent., dist. 18, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod donum non sit nomen personale. Omne enim nomen

---

Art. 1. — *In Hym. Pent.*: Qui diceris Paracletus, altissimi Donum Dei; et Act. 2, 38 et 8, 10. — Observandum quod donum et datum differunt; nam donum dicitur quod aptum est

personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis; dicit enim Augustinus, 15 de Trinit., cap. 19, a med., quod Spiritus Sanctus *ita datur sicut Dei donum, ut etiam se ipsum det sicut Deus*. Ergo donum non est nomen personale.

2. Præterea, nullum nomen personale convenit essentiæ divinæ. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium, 8 de Trinit., circa med. et paulo post. Ergo donum non est nomen personale.

3. Præterea, secundum Damascenum, lib. 4 de Fid. orthod., cap. 19, a med., *nihil est subjectum aut serviens in divinis personis*. Sed donum importat quamdam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum a quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

4. Præterea. donum importat respectum ad creaturam; et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut Pater et Filius. Ergo donum non est nomen personale.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 15 de Trinit., loco cit. in arg. 1 : *Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum Spiritus Sancti nihil aliud est quam Spiritus Sanctus*. Sed Spiritus Sanctus est nomen personale. Ergo et donum.

RESPONDEO dicendum quod in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem — et ad id a quo datur, — et ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus; et hoc alicui datur ut ejus sit. Persona autem divina dicitur esse alicujus vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel in quantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta. Aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire; unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus. Et sic **divinæ personæ competit dari et esse donum.**

Ad primum ergo dicendum quod nomen doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicujus per originem. Et tamen Spiritus Sanctus dat se ipsum, in quantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit super Joan. tract. 29, post princ. : *Quid tam tuum est quam tu?* Vel dicendum, et melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed *hoc esse hujus* dicitur *multipliciter*. — *Uno modo* per modum identitatis, sicut dicit Augustinus super Joan. ibid., et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur; et sic dicitur : Spiritus Sanctus dat se. — *Alio modo* dicitur aliquid esse alicujus ut possessio, vel servus; et sic oportet quod donum essentialiter distinguatur a dante; et sic donum Dei est aliquid creatum. — *Tertio modo* dicitur *hoc esse hujus* per originem tantum; et sic Filius est Patris, et Spiritus Sanctus utriusque. In quantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale.

Ad secundum dicendum quod essentia dicitur esse donum Patris primo modo, quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum quod donum secundum quod est nomen personale in divinis, non importat subjectionem, sed originem tantum in comparatione ad dantem; in comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum, vel fruitionem, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod donum non dicitur ex eo quod actu datur, sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale, sed quod aliquid essentiale in suo intellectu includat; sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est, quæst. 29, art. 4, et quæst. 34, art. 3, ad 1.

---

dari, datum vero quod actu datur. Unde Persona divina ab æterno est donum, sed ex tempore est datum (Sylvius).

Alia nomina Spiritui Sancto propria vel appropriata. — 1° Solet *nexus* seu *vinculum* S. Trinitatis appellari. Circa quod juvat referre sequent. S. Thomæ opusc. 1. c. 9 : « Spiritus Stus. non dicitur esse medius secundum ordinem enumerationis qui respondet ordini originis : Sic enim Filius medius est inter Patrem et Spiritum Stum., sed dicitur medius quasi communis nexus amborum; est enim communis amor Patris et Filii »... 2° Vocatur *Gandium* seu *complacentia* Patris et Filii, nam producitur per amorem quo Pater sibi complacet in Filio. 3° *Paracletus* seu consolator nuncupatur, nam ut dicit S. Thomas 4 cont. gent. c. 22 : « Proprium amicitiæ est quod aliquis in præsentia amici delectetur, in ejus verbis et factis gaudeat, ac in eo consolationem contra omnes anxietates iuveniat. Unde in tristitiis maxime ad amicos, consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Stus. Dei nos amicos constituit, et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, consequens est ut per Spiritum S., gaudium de Deo et consolationem habeamus, contra omnes mundi adversitates et impugnationes. Unde in Psalm. 50 dicitur : « Redde mihi lætitiam salutaris tui, et Spiritu principali confirma me. » 4° Ob eamdem rationem *Spiritualis Unctio* appellatur, nam omnia vulnera animæ nostræ sanat; illam ad omnia virtutum opera facile mobilem reddit, omnium cœlestium charismatum donis eam spiritualiter impinguat, et spiritualiter lætificat. 5° *Virtus altissimi* dicitur, quia primum est divinorum omnium operum ad extra principium, et quia amoris virtus maxima est; denique quia sacer Dei Spiritus est præpotens aura, cui movendi et impellendi vis innata est (Gonet). 6° *Digitus Dei* seu paternæ dextræ dicitur, quia (ut inf. q. 43, art. 7), Filius missus est tanquam sanctificationis auctor, et Spiritus Sanctus, tanquam sanctificationis indicium. Cujus nominis significationem explicat S. Gregor. in Homil. 10 lib. 1, in Ezech. ant. med., quæ legitur in Domin. 11 post. Pentec.

ARTICULUS II

Utrum « donum » sit proprium nomen Spiritus Sancti.

1 Sent., dist. 18, art. 2; et Ver. qu. 7, art. 3, ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum non sit proprium nomen Spiritus Sancti. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Isa. 9, 6 : *Filius datus est nobis.* Ergo esse donum convenit Filio, sicut Spiritui Sancto.

2. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat aliquam ejus proprietatem. Sed hoc nomen, *donum*, non significat proprietatem aliquam Spiritus Sancti. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus Sancti.

3. Præterea, Spiritus Sanctus potest dici spiritus alicujus hominis ; sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solum donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus Sancti.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 4 de Trin., cap. 20, a med. : *Sicut natum esse est Filium a Patre esse ; ita Spiritum Sanctum donum Dei esse est a Patre et Filio procedere.* Sed Spiritus Sanctus sortitur proprium nomen, in quantum procedit a Patre et Filio. Ergo et donum est proprium nomen Spiritus Sancti.

RESPONDEO dicendum quod **donum secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus Sancti.**

Ad cujus evidentiam sciendum est quod donum proprie est datio irreddibilis, secundum Philosophum, 4 Top., cap. 4, id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor ; ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde cum Spiritus Sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est quæst. 37, art. 1, procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus, 15 de Trinit., cap. 19, ante med., quod *per donum, quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi.*

Ad primum ergo dicendum quod sicut Filius, quia procedit per modum verbi quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii, dicitur proprie imago, licet etiam Spiritus Sanctus sit similis Patri ; ita etiam Spiritus Sanctus, quia a Patre procedit ut amor, dicitur proprie donum, licet etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quod Filius datur, est ex Patris amore, secundum illud Joan. 3, 16 : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad secundum dicendum quod in nomine doni importatur quod sit dantis per originem : et sic importatur proprietas originis Spiritus Sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum quod donum antequam detur, est tantum dantis ; sed postquam datur, est ejus cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quod sit donum hominis, sed donum Dei dantis. Cum autem jam datum est, tunc hominis est vel spiritus, vel datum.

QUÆSTIO XXXIX

DE PERSONIS AD ESSENTIAM RELATIS. — *In octo articulos divisa.*

Post ea quæ de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, — et ad proprietates, — et ad actus notionales, — et de comparatione ipsarum ad invicem.

Quantum igitur ad primum horum, octo quæruntur : 1° utrum essentia in divinis sit idem quod persona ; 2° utrum dicendum sit quod tres personæ sunt unius essentiæ ; 3° utrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari ; 4° utrum adjectiva notionalia, aut verba vel participia prædicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis ; 5° utrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis ; 6° utrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis ; 7° utrum essentialia attributa sint approprianda personis ; 8° quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in divinis essentia sit idem quod persona.

Supra, qu. 3, art. 3 ; et 1 Sent., dist. 34, quæst. 1, art 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturæ, ut patet in omnibus substantiis separatis ; eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personæ, ut ex supradictis patet, quæst. 30, art. 2, et quæst. 28, art. 3. Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio simul et semel

ART. 1. — In titulo, *idem*, significat identitatem realem. — Hæc doctrina est fidei, definita in Concil Lateran. sub Innoc. III. in cap, *Damnamus* : « In Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quælibet trium Personarum est illa res videlicet substantia, essentia, seu natura divina ». De his jam locuti sumus supra, quæst. 28, ubi etiam de Concil. Remensi (1148), contra Porretanum.

non verificantur de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona; nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Præterea, nihil subjicitur sibi ipsi. Sed persona subjicitur essentiæ, unde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 6 de Trin., cap. 7, circa princ.: *Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris.*

RESPONDEO dicendum quod considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra, quæst. 3, art. 3, quod divina simplicitas hoc requirit quod in Deo sit idem essentia et suppositum, quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere quod multiplicatis personis divinis essentia retinet unitatem.

Et quia, ut Boetius dicit, lib. 1 de Trin., non procul a fine, *relatio multiplicat personarum trinitatem*, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non quod res sunt.

Sed, sicut supra ostensum est, quæst. 28, art. 2, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem, — et tamen quod personæ realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, qu. 29, art. 4, significat relationem prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personæ.

Ad primum ergo dicendum quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes; ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita; neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem, secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum quod in quantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero; et per consequens quod supposito uno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum, ut supra dictum est, art. 1 et 3, qu. 13. Et quia naturæ rerum creatarum individuantur per materiam quæ subjicitur naturæ speciei, inde est quod individua dicuntur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinæ personæ supposita vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio vel subjectio secundum rem.

ARTICULUS II

Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiæ.

1 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum tres personas esse unius essentiæ. Dicit enim Hilarius, in lib. de Synodis, a med.,

---

ART. 2. — *Script. S.:* Joan. 10, 27-39 et 14,7-11; 1 Joan. 5, 7.

Definitiones fidei: Symbola sive Apostolor., sive Nicæn. quæ profitentur unum Deum, Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum. — *Anathematismi S. Damasi in Concil. Rom. 378:* Anathematizamus eos qui non tota libertate proclamant eum (Spiritum Sanctum) cum Patre et Filio unius potestatis esse atque substantiæ. *Et infra n° 24:* Quod si quis patiatur, Deum Patrem dicens et Deum Filium ejus et Deum Spiritum Sanctum, Deos dici et non Deum propter unam divinitatem et potentiam, quam credimus esse et scimus Patris et Filii et Spiritus S., anat. sit... Hæc ergo est salus Christianorum, ut credentes Trinitati, id est Patri et Filio et Spiritui Sto., in ea, veram solamque unam divinitatem et potentiam et majestatem et substantiam eamdem, sine dubio credamus. *Item:* Si quis non dixerit Patris et Filii et Spiritus S. unam divinitatem, potestatem, majestatem, potentiam... atque unam voluntatem et veritatem; si quis tres personas non dixerit veras Patris et Filii et Spiritus S. æquales, semper viventes.... anat. sit. — *Symbol. Athanas.:* Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas, neque substantiam separantes... Patris et Filii et Spiritus S. una est divinitas etc. — *Concil. œcumenic. V: 1.* Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus S. unam naturam, sive essentiam, unam virtutem et potestatem, Trinitatem consubstantialem, unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam, anat. sit. — *Concil. Lateran. sub Mart.* (649) Si quis secundum SS. Patres non confitetur proprie et veraciter Patrem et Filium et Spiritum S. Trinitatem in unitate et unitatem in Trinitate, hoc est unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus et æqualis gloriæ, unam, eamdemque trium deitatem, naturam, substantiam... condemnatus sit. — *Concil. Tolet. XI* (675). Confitemur et credimus sanctam atque ineffabilem Trinitatem Patrem et Filium et Spiritum S. unum Deum naturaliter esse unius substantiæ, unius naturæ, unius quoque majestatis atque virtutis. — *Symbol. fidei Leonis IX.* Firmiter credo S. Trinitatem Patrem et Filium et Spiritum S., unum Deum omnipotentem esse, totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem... Singulas quoque in S. Trinitate Personas, unum Deum verum et perfectum.... Hanc sanctam et individuam Trinitatem non tres Deos, sed in tribus personis, et in una natura sive essentia unum Deum omnipotentem; *Quæ verba reperiuntur etiam in professione fidei Michael. Paleologi, in Concil. Lugd. II* (1274). — *Paulus IV in Constit.* « Cum quorumdam », *et Clem. VIII in Brevi* « Dominici Gregis », *contra Socinianos:* Admonemus... omnes et singulos qui hactenus asseruerunt, dogmatizarunt vel crediderunt, Deum omnipotentem non esse trinum in personis, et incomposita omnino, indivisaque unitate substantiæ et unum unamet simplici divinitatis essentia. — *Ex proposit. damnat. in Bulla:* « Auctorem fidei » : 85 : Dum posteaquam rite præmisit Deum in suo esse unum et simplicissimum permanere, continuo subjungens ipsum Deum in tribus personis distingui, perperam discedit a communi et probata in christianæ doctrinæ institutionibus formula, qua Deus unus quidem in

quod *Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum.* Sed substantia Dei est ejus essentia. Ergo tres personæ non sunt unius essentiæ.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium, 1 cap. de div. Nominib., parum a princ. Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur quod Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus sunt unius essentiæ. Ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere quod tres personæ sunt unius naturæ.

4. Præterea, non consuevit dici quod persona sit essentiæ, sed magis quod essentia sit personæ. Ergo neque convenienter videtur dici quod tres personæ sunt unius essentiæ.

5. Præterea, Augustinus, lib. 7 de Trin., cap. 6, paulo post med., dicit quod *non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona.* Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita et obliquæ. Ergo pari ratione non est dicendum quod tres personæ sunt unius essentiæ.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres personæ unius essentiæ, vel substantiæ, datur erroris occasio; quia, ut Hilarius dicit in lib. de Synod., ad can. 27, *una substantia Patris et Filii prædicata, aut unum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat, aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias, aut tertiam priorem substantiam, quæ a duobus et usurpata sit et assumpta.* Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantiæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib. 3 contra Maximinum, cap. 14, ante med., quod hoc nomen ὁμούσιον, quod in concilio Nicæno adversus Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse unius essentiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 13. art. 1 et 2, intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ; propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse ejus cujus est forma, sicut sanitatem, vel pulchritudinem esse hominis alicujus. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adjectione alicujus adjectivi quod designat illam formam; ut cum dicimus: Ista mulier est egregiæ formæ; iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter **quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas unius essentiæ,** ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

Ad primum ergo dicendum quod substantia ibi sumitur pro hypostasi, et non pro essentia.

Ad secundum dicendum quod licet tres personas esse unius essentiæ non inveniatur in sacra Scriptura per hæc verba, invenitur tamen quantum ad hunc sensum, sicut ibi Jo. 10, 30: *Ego et Pater unum sumus;* et ib. 14, 10: *Ego in Patre, et Pater in me est;* et per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum quod quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur; possunt dici aliqua unius naturæ, quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiæ dici non possunt nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres personæ sunt unius essentiæ, quam si diceretur quod sunt unius naturæ.

Ad quartum dicendum quod forma absolute accepta consuevit significari ut ejus cujus est forma, ut virtus Petri; e converso autem res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formæ; ut si dicatur: Petrus est magnæ virtutis. Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum; ut cum dicitur: Vir sanguinum est iste, id est, effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur; non autem e converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ, ut si dicatur quod Pater est persona divinæ essentiæ, vel quod tres personæ sunt unius essentiæ.

Ad quintum dicendum quod hæc propositio *ex*, vel *de*, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum; aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas unius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quam persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eadem essentia.

Ad sextum dicendum quod, sicut Hilarius dicit, in lib. de Synod., ante fin. lib., *male sanctis rebus præjudicatur, si, quia non sanctæ a quibusdam habentur, esse non debeant. Sic si male intelligitur* ὁμούσιον, *quid*

---

tribus personis distinctis dicitur, non in tribus personis distinctus; cujus formulæ commutatione hoc vi verborum subrepit erroris periculum, ut essentia divina distincta in personis putetur, quam fides catholica sic unam in personis distinctis confitetur, ut eam simul profiteatur in se prorsus indistinctam.

ad me bene intelligentem? Et sup.: *Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate, non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione.*

Articulus III

Utrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.

1 Sent., dist. 4, quæst. 2, art. 2, ad 5; et Boet., Trin. quæst. 1, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia, ut hoc nomen, *Deus*, non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur ut habens humanitatem, ita Deus significatur ut habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dii.

2. Præterea, Gen. 1, ubi dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram*, Hebraica Veritas habet אלהים quod potest interpretari dii sive judices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Præterea, hoc nomen, *res*, cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis, dicit enim Augustinus; in lib. 1 de Doct. christiana, cap. 5, in princ.: *Res quibus fruendum est, sunt Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus.* Ergo et alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea, sicut hoc nomen, *Deus*, significat habentem deitatem, ita hoc nomen, *persona*, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eadem ratione dicere possumus tres deos.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 4: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus* (1), *Deus unus est.*

Respondeo dicendum quod, nominum essentialium — quædam significant essentiam *substantive*, — quædam vero *adjective*. **Ea quidem quæ substantive essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter; — quæ vero adjective essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali.**

Cujus ratio est quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ, nomina vero adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem; unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adjectiva; dicimus enim quod multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus; dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est art. præc. et qu. 3, art. 3, quæ quidem simplex est, et maxime una, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7. et qu. 11, art. 4. Unde nomina significantia divinam essentiam substantive, singulariter et non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio quare Socratem, et Platonem, et Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem, et Filium, et Spiritum Sanctum non dicimus tres Deos sed unum Deum; quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea vero quæ significant essentiam adjective, prædicantur pluraliter de tribus propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos, et increatos, et immensos, si adjective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus, unum increatum, immensum, et æternum, ut Athanasius dicit in Symbolo fidei.

Ad primum ergo dicendum quod licet *Deus* significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam Deus dicitur substantive; sed habens deitatem dicitur adjective. Unde, licet sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur quod sint tres dii.

Ad secundum dicendum quod diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases; ita et in Hebræo dicitur pluraliter אלהים Nos autem non dicimus pluraliter neque deos, neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum quod hoc nomen, *res*, est de transcendentibus. Unde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis; secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem, loc. cit. in arg., quod *eadem Trinitas quædam summa res est.*

Ad quartum dicendum quod forma significata per hoc nomen, *persona*, non est essentia, vel natura, sed personalitas. Unde cum sint tres personalitates, id est, tres personales proprietates in Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

(1) Vulgata... *Dominus Deus noster*... etc.

ARTICULUS IV

Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona.

1 Sent., dist. 4, quæst. 1, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quod hæc sit vera : *Deus genuit Deum*. Quia, ut sophistæ dicunt, *terminus singularis idem significat et supponit*. Sed hoc nomen, *Deus*, videtur esse terminus singularis, cum pluraliter prædicari non possit, ut dictum est art. præc. et qu. 13, art. 9. Ergo cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.

2. Præterea, terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico : *Deus creat*, hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia. Ergo cum dicitur : *Deus genuit*, non potest iste terminus, *Deus*, ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

3. Præterea, si hæc est vera : *Deus genuit, quia Pater generat*, pari ratione hæc erit vera : *Deus non generat, quia Filius non generat*. Ergo est Deus generans, et Deus non generans ; et ita videtur sequi quod sint duo dii.

4. Præterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum, quia, ut Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 1, ante med. : *nulla res generat se ipsam ;* neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus. Ergo hæc est falsa : Deus genuit Deum.

5. Præterea, si Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum, qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater, ergo Deus Pater est genitus. Si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater, quod est falsum. Non ergo potest dici. quod Deus genuit Deum.

— Sed contra est quod in symbolo dicitur : *Deum de Deo.*

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quod in Deo idem sit habens, et quod habetur. Et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, *Deus*, est idem quod deitas.

Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia nomen, *Deus*, significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in supposito ; alii melius dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen, *homo*. — **Quandoque ergo hoc nomen, « Deus », supponit pro essentia**, ut cum dicitur : Deus creat ; quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. — **Quandoque vero supponit pro persona, vel una tantum**, ut cum dicitur : *Deus generat ;* **vel duabus**, ut cum dicitur : *Deus spirat ;* **vel tribus**, ut cum dicitur : *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria ;* 1 Timoth. 1, 17.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen, *Deus*, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc quod forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen, *Deus*, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum quod aliter se habet hoc nomen *Deus* ad supponendum pro persona, et hoc nomen *homo*. Quia enim forma significata per hoc nomen, *homo*, id est, humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona, etiam si nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundum rem, sed solum secundum considerationem. Unde iste terminus, *homo*, non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cum dicitur : Homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, *Deus*, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde cum dicitur : Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen, *Deus*, pro persona Patris. Sed cum dicimus : Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii ; unde datur intelligi quod generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio, ut si dicatur : Deus genitus non generat. Unde non sequitur : Est Deus generans, et Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam ut puta si dicamus : Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quod sint plures dii, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut dictum est art. præc.

Ad quartum dicendum quod hæc est falsa : Pater genuit se Deum, quia ly *se*, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dixit in epist. 66, ad Maxim., paulo ante med., quod *Deus Pater genuit alterum se ;* quia ly *se*, vel est casus ablativi, ut sit sensus : Genuit alterum a se ; vel facit relationem simplicem, et sic

refert identitatem naturæ ; sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus : Genuit alterum simillimum sibi. Similiter et hæc est falsa : Genuit alium Deum ; quia, licet Filius sit alius a Patre, ut supra dictum est, qu. 31. art. 2, non tamen est dicendum quod sit alius Deus, quia intelligeretur quod hoc adjectivum, *alius*, poneret rem suam circa substantivum, quod est Deus, et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam : Genuit alium Deum ; ita quod ly *alius* sit substantivum, et ly *Deus* appositive construatur cum eo (nempe alium qui est Deus). Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum quod hæc est falsa ; Deus genuit Deum, qui est Deus Pater ; quia cum ly *Pater* appositive construatur cum ly *Deus*, restringit ipsum ad standum pro persona Patris ; ut sit sensus : Genuit Deum qui est ipse Pater ; et sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera : Genuit Deum qui non est Deus Pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum, tunc e converso affirmativa esset vera, et negativa falsa, ut sit sensus : Genuit Deum qui est Deus, qui est Pater ; sed hæc est extorta expositio. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit quod tam negativa, quam affirmativa est falsa ; quia hoc relativum, *qui*, in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quod esse Deum Patrem conveniat personæ Filii. Negativæ vero sensus est, quod esse Deum Patrem non tantum removeatur a persona Filii, sed etiam a divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur, cum secundum Philosophum, lib. 2 Periherm., cap. ult., de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

Articulus v

Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona.

1 Sent., dist. 5, quæst. 1, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona, ita quod hæc sit vera : Essentia generat essentiam. Dicit enim Augustinus, 7 de Trin., cap. 1, circa fin., et cap. 2, in princ. : *Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia.*

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo cum essentia divina sit in Filio, videtur quod essentia divina generetur.

3. Præterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet, qu. 3, art. 3 et 4. Sed hæc est vera : Deus generat Deum, sicut dictum est art. præc. Ergo hæc est vera : Essentia generat essentiam.

4. Præterea, de quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro persona Patris ; et sic essentia generat.

5. Præterea, essentia est res generans, quia est Pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans, et non generans ; quod est impossibile.

6. Præterea, Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 20, declinando ad fin. : *Pater est principium totius deitatis.* Sed non est principium nisi generando, vel spirando. Ergo Pater generat, vel spirat deitatem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 1 ante med., quod *nulla res generat se ipsam.* Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi se ipsam, cum nihil sit in Deo quod distinguatur a divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

Respondeo dicendum quod circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quod sicut dicitur : Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam, considerans quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quam divina essentia.

Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est art. præc. Licet autem secundum rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus*, quia significat divinam essentiam in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona. Et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine, *Deus ;* ut dicatur, quod Deus est genitus vel generans, sicut dictum est art. præc. Sed hoc nomen, *essentia*, non habet ex modo suæ significationis quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem dis-

---

Art. 5. — Responsio ad fidem pertinens est negativa. Innocent. enim III in Concil. Lateran., Magistri Sententiar. doctrinam approbavit, et condemnavit opinionem abbatis Joachim velut hæreticam, in capit. *Damnamus,* ubi postquam esset dictum, quod quælibet trium Personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina, subditur, « et illa res, sive hæc essentia, non est generans neque genita, nec procedens : sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur, et Spiritus S. qui procedit, ut distinctiones sint in Personis, et unitas in natura ». — S. Thomas dicit in 1 Dist. 5, q. 1, art. 1 : « In divinis, quæcumque prædicantur de supposito, non secundum modum quo differt ab essentia, prædicantur etiam de essentia, dicimus enim quod essentia creat et gubernat. Sed actus qui dicitur de supposito secundum modum secundum quem differt ab essentia, non potest de essentia prædicari, et hujusmodi est actus generandi ».

tinguuntur, non possunt essentiæ attribui. Significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum quod ad exprimendam unitatem essentiæ et personæ, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia ; ut cum dicitur : Essentia de essentia, vel sapientia de sapientia, sit sensus : Filius, qui est essentia et sapientia est de Patre, qui est essentia et sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus ; quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista : Natura de natura, vel sapientia de sapientia, quam : Essentia de essentia.

Ad secundum dicendum quod in creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero quam generans habet, sed aliam habet numero, quæ incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem, et ideo generatur et corrumpitur per accidens ; sed Deus genitus eamdem naturam numero accipit quam generans habet ; et ideo natura divina in Filio non generatur neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum quod licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimode de utroque.

Ad quartum dicendum quod essentia divina prædicatur de Patre per modum identitatis propter divinam simplicitatem ; nec tamen sequitur quod possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum prædicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum quod hæc est differentia inter nomina substantiva et adjectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adjectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistæ dicunt quod nomina substantiva supponunt, adjectiva vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia prædicari propter identitatem rei. Neque sequitur quod proprietas personalis distincta determinet essentiam. Sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adjectiva non possunt prædicari de essentia, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans ; possumus tamen dicere quod essentia est res generans, vel Deus generans, si res et Deus supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicitur quod essentia est res generans, et res non generans, quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum quod deitas, in quantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur : Pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum, in quantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quod est principium totius deitatis, non quia eam generet et spiret, sed quia eam generando et spirando communicat.

Articulus VI

Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus.

1 Sent., dist. 48, quæst. 2, art. 2 ad 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur : Deus est tres personæ, vel est trinitas. Hæc enim est falsa : Homo est omnis homo, quia pro nullo suppositorum verificari potest. Neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista : Deus est trinitas, pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest. Neque enim Pater est trinitas, neque Filius, neque Spiritus Sanctus. Ergo hæc est falsa : Deus est trinitas.

2. Præterea, inferiora non prædicantur de suis superioribus nisi accidentali prædicatione, ut cum dico : Animal est homo ; accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen, *Deus*, se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit, 3 de orthod. Fid., cap. 4, circa princ. Ergo videtur quod nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, *Deus*, nisi accidentaliter.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, in serm. 2 in Cœn. Dom. : *Credimus, unum Deum unam esse divini nominis trinitatem.*

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., **licet nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentia, tamen substantiva possunt propter realem identitatem essentiæ et personæ.** Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duæ, et tres possunt de essentia prædicari, ut si dicamus : Essentia est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. Et quia hoc nomen, *Deus*, per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum est art. 4 hujus qu., ad 3, ideo, **sicut hæc est vera : Essentia est tres personæ, ita hæc est vera : Deus est tres personæ.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est ibid., hoc nomen, *homo*, per se habet sup-

ponere pro persona, sed ex adjuncto habet quod stet pro natura communi ; et ideo hæc est falsa : Homo est omnis homo, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, *Deus,* per se habet quod stet pro essentia ; unde, licet pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera : Deus est trinitas, est tamen vera pro essentia ; quod non attendens Porretanus, eam negavit.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur : Deus vel divina essentia est Pater, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori ; quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se ista : Pater est Deus ; ita et ista : Deus est Pater, et nullo modo per accidens.

Articulus VII

Utrum nomina essentialia sint approprianda personis.

1 Sent., dist. 31, quæst. 1, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis ; quia, ut Hieronymus dicit (refertur a Magist. Sent., lib. 4, dist. 13, in fin., sed in Hieronymo nullibi occurrit) : *Ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis.* Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei ; quia potest intelligi quod vel illi tantum personæ conveniant cui appropriantur, vel quod magis conveniant ei quam aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea, essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma ; cum forma ab eo cujus est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa, maxime in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Præterea, proprium prius est appropriato ; proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundum modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata personis.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Cor, 1, 24 : *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.*

Respondeo dicendum quod **ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari.** Licet enim trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 1, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quam propria personarum ; quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est ibidem. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum ita et essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur.

Possunt autem manifestari personæ divinæ per essentialia attributa *dupliciter.* — *Uno modo* per viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus ut Verbum. — *Alio modo* per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum quod essentialia attributa non sic appropriantur personis ut eis esse propria, asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis, vel dissimilitudinis, ut dictum est in corp. art. Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum quod si sic appropriarentur essentialia attributa personis quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ ; quod excludit Aug., in 6 de Trin., c. 2, ostendens quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia ; ut sic Pater et Filius simul tantum possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio ; sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia. Uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quæ est sua essentia.

Ad tertium dicendum quod licet essentiale attributum secundum rationem propriam sit prius quam persona secundum modum intelligendi, tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quam appropriatum ; sicut color posterior est corpore, in quantum est corpus ; prius tamen est naturaliter corpore albo, in quantum est album.

Art. 7. — Appropriari non significat proprium fieri, quum essentialia nulli personæ possint fieri propria, sed significat accommodari et adaptari, ut consueverunt Doctores facere, attribuentes sapientiam Filio quia est Verbum etc. Unde multum differre *propria* unius personæ et *appropriata.* Illa enim dicuntur propria, quæ sic tribuuntur uni personæ, ut non possint tribui alteri ; appropriata vero, quæ ex se quidem sunt communia toti Trinitati, sed gratia majoris manifestationis attribuuntur uni certæ personæ (Sylvius et Cajet.). Abeilardus docuerat potentiam esse propriam, non autem appropriatam Patri, et ita sapientiam Filio, et bonitatem Spiritui S. ut refert S. Bernardus, in Epist. ad Innoc. II, 199. Unde propositio sequens, fuit damnata a Concil. Senon. et ab Innoc. II : « Pater est plena potentia, Filius quædam potentia, Spiritus S. nulla potentia ».

Articulus VIII

Utrum convenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa.

1 Sent., dist. 2, quæst. un., art. 3; et dist. 3, quæst. 3, art. 1; et dist. 34, quæst. 2, art. unico.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius in 2 de Trin., paulo post princ.: *Æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere.* In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet nomen *Patris*, et nomen *imaginis*, quod est proprium Filio, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 2, et nomen *muneris*, sive donum, quod est proprium Spiritus Sancti, ut supra habitum est, qu. 38, art. 2. Ponit etiam tria appropriata. Nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui Sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam *æternitas* importat durationem essendi, *species* vero est essendi principium, *usus* vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Præterea, Augustinus in 1 de Doct. chr., cap. 5, in fin., sic dicit: *In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu Sancto æqualitatis unitatisque concordia.* Et videtur quod inconvenienter. Quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri; non enim est sapiens Pater sapientia genita, ut dictum est art. præc., ad 2, et quæst. 37, art. 2, arg. 1. Sed, sicut ibidem subditur, *tria hæc omnia unum sunt propter Patrem; æqualia omnia propter Filium; connexa omnia propter Spiritum Sanctum.* Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item, secundum Augustinum, Patri attribuitur *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui Sancto *bonitas*. Et videtur hoc esse inconveniens; nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem;* et etiam Spiritui Sancto, secundum illud Luc. 6, 19: *Virtus de illo exibat, et sanabat omnes.* Non ergo potentia Patri est approprianda.

4. Item Augustinus in lib. 6 de Trin., cap. 10, in fine, dicit: *Non confuse accipiendum est, quod ait Apostolus: « Ex ipso, et per ipsum, et in ipso. » Ex ipso dicens, propter Patrem. Per ipsum, propter Filium. In ipso, propter Spiritum Sanctum.* Sed videtur quod inconvenienter. Quia per hoc quod dicit, *in ipso*, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo ista habitudo causæ deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item, invenitur *veritas* appropriari Filio secundum illud Joan. 14, 6: *Ego sum via, veritas, et vita;* et similiter *liber vitæ*, secundum illud psalm. 39, 9: *In capite libri scriptum est de me;* Glossa ordinaria: *Id est, apud Patrem, qui est caput meum;* similiter hoc quod dico *qui est;* quia super illud Isa. 65, 1: *Ecce ego ad gentes*, dicit Glossa interlinearis: *Filius loquitur, qui dixit Moysi: « Ego sum qui sum ».* Sed videtur quod propria sint Filii, et non appropriata. Nam *veritas*, secundum Augustinum, in lib. de vera Religione, cap. 36, circa med., *est summa similitudo principii absque omni dissimilitudine.* Et sic videtur quod proprie conveniat Filio, qui habet principium. *Liber* etiam *vitæ* videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio; omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum, *qui est*, videtur esse proprium Filio; quia si cum Moysi dicitur: *Ego sum qui sum*, loquitur Trinitas; ergo Moyses poterat dicere: Ille qui est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, misit me ad vos. Ergo et ulterius dicere poterat: Ille qui est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, misit me ad vos, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium Filii.

Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturæ *quatuor* per ordinem nobis occurrunt. — Nam *primo* consideratur res ipsa absolute, in quantum est ens quoddam. — *Secunda* autem consideratio rei est in quantum est una. — *Tertia* consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum, et ad causandum. — *Quarta* autem consideratio est secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

Secundum igitur primam consideratione qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam « æternitas » appropriatur Patri, « species » Filio, « usus » Spiritui Sancto. *Æternitas* enim, in quantum significat esse non principatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio; *species* autem sive pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem *tria* requiruntur. — *Primo* quidem integritas, sive perfectio; quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt, — *et* debita proportio, sive consonantia; — *et* iterum claritas, unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse

---

Art. 8. — Secundum quartam considerationem, sic loquitur 5m Concil. œcumenic: « Unus enim Deus est Pater ex quo omnia; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus Sanctus in quo omnia ». *Et Apostol. Rom.* 11, 33 etc: « O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei... Ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia ». *Quibus verbis utitur S. Ecclesia, in Epist. festi SS. Trinitatis. — Item professio fidei Sancti Leonis IX:* Credo Sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum... Creatorem omnium creaturarum, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, quæ sunt in cœlo et in terra.

dicuntur. — Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, in quantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. Unde ad hoc innuendum Augustinus in sua expositione, lib. 6 de Trinit., cap. 10, paulo a princ., dicit : *Ubi*, scilicet in Filio, *summa et perfecta vita est*, etc. — Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio Filii, in quantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repræsentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus, loco nunc proxime cit., cum dicit : *Ubi est tanta convenientia, et prima æqualitas*, etc. — Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio Filii, in quantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectus, ut Damascenus dicit, lib. 1 de Fid. orthod., cap. 18, parum ante med. Et hoc tangit Augustinus, loco nunc proxime dicto, cum dicit : *Tanquam verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis Dei*, etc.

Usus autem habet similitudinem cum propriis Spiritus Sancti, largo modo accipiendo usum, secundum quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui*, prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et *frui* est cum gaudio uti, ut Augustinus, 10 de Trin., cap. 11, ante med., dicit. Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus Sancti, in quantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit, lib. 6 de Trin., cap. 10, in med. : *Illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab illo appellatus est*. Usus vero, quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio Spiritus Sancti, in quantum est donum ; et hoc ostendit Augustinus, ibid., cum dicit : *Est in Trinitate Spiritus Sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens*. Et sic patet quare *æternitas*, *species*, *et usus* personis attribuantur, vel approprientur, non autem essentia, vel operatio ; quia in ratione horum, propter sui communitatem non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda vero consideratio Dei est, in quantum consideratur ut unus ; et sic Augustinus (lib. 1 de Doctr. chr., cap. 5, in fin.), **Patri appropriat unitatem, Filio æqualitatem, Spiritui Sancto concordiam, sive connexionem.** Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam *unitas* dicitur absolute, non præsupponens aliquid aliud ; et ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. *Æqualitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum ; nam æquale est quod habet unam quantitatem cum alio ; et ideo æqualitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. *Connexio* autem importat unitatem aliquorum duorum ; unde appropriatur Spiritui Sancto, in quantum est a duobus ; ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus, loc. nunc proxime cit., *tria esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum Sanctum*. Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque in quo primo invenitur ; sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. *Unitas* autem statim invenitur in persona Patris, etiam per impossibile remotis aliis personis. Et ideo aliæ personæ a Patre habent unitatem ; sed remotis aliis personis, non invenitur *æqualitas* in Patre, sed statim posito Filio invenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter Filium ; non quod Filius sit principium æqualitatis Patris, sed quia, nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici ; æqualitas enim ejus primo consideratur ad Filium. Hoc enim ipsum quod Spiritus Sanctus Patri æqualis est, a Filio habet. Similiter, excluso Spiritu Sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas *connexionis* inter Patrem et Filium ; et ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum Sanctum ; quia posito Spiritu Sancto, invenitur ratio connexionis in divinis personis, unde Pater et Filius possint dici connexi.

Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet potentiæ, sapientiæ et bonitatis. Quæ quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est ; et secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. *Potentia* enim habet rationem principii, unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno propter senectutem. *Sapientia* vero similitudinem habet cum Filio cœlesti, in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiæ. Deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. *Bonitas* autem, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor ; sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentiam quamdam et impulsionem, prout dicitur Isa. 25, 4 : *Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem*. *Virtus* autem appropriatur Filio, et Spiritui Sancto, non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum, esse virtutem alicujus agentis.

Secundum vero quartam considerationem prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio, « ex quo, per quem, et in quo ». Hæc enim præpositio, *ex*, importat habitudinem quamdam causæ materialis, quæ locum non habet in divinis ; aliquando vero habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ ; unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Hæc vero præpositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus, quod faber operatur per martellum. Et sic ly, *per*, quandoque non est

appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Joan. 1, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt*, non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formæ, per quam agens operatur, sicut dicimus quod artifex operatur per artem ; unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et ly, *per quem*. Hæc vero præpositio, *in*, denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. — Uno modo secundum suas similitudines, prout scilicet res dicuntur esse in Deo, in quantum sunt in ejus scientia : et sic hoc quod dico, *in ipso*, esset appropriatum, Filio. — Alio vero modo continentur res a Deo, in quantum Deus sua bonitate eas conservat, et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly, *in quo*, appropriatur Spiritui Sancto, sicut et bonitas. Nec oportet quod habitudo causæ finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri, qui est principium non de principio ; quia personæ divinæ, quarum Pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum quælibet illarum sit ultimus finis ; sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

Ad illud vero quod de aliis quæritur, dicendum quod cum *veritas* pertineat ad intellectum, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus ; quia *veritas*, ut supra dictum est, ibid.. considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta, sunt essentialia, et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta datur de veritate secundum quod appropriatur Filio. — *Liber* autem *vitæ* in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam. Est enim, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 1, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio, licet vita approprietur Spiritui Sancto, in quantum importat quemdam interiorem motum ; et sic convenit cum proprio Spiritus Sancti. in quantum est amor. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri, in quantum est liber, sed in quantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. — Ipsum autem nomen, *qui est*, appropriatur personæ Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adjuncti, in quantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium. Sed tamen, secundum quod ly, *qui*, sumitur relative, posset referri interdum ad personam Filii ; et sic sumeretur personaliter ; ut puta si dicatur : Filius est genitus, qui est ; sicut et *Deus genitus* personale est ; sed infinite sumptum est essentiale. Et, licet hoc pronomen, *iste*, grammatice loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere, tamen quælibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, per hoc dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona ; dicimus enim : Iste lapis ; et : Iste asinus. Unde et grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur et supponitur per hoc nomen, *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, *iste*, secundum illud Exod. 15, 2 : *iste Deus meus, et glorificabo eum.*

QUÆSTIO XL

De personis in comparatione ad relationes, sive proprietates. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde quæritur de personis in comparatione ad relationes, sive proprietates ; et quæruntur quatuor : 1° utrum relatio sit idem quod persona ; 2° utrum relationes distinguant et constituant personas ; 3° utrum abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctæ ; 4° utrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel e converso.

Articulus primus

Utrum relatio sit idem quod persona.

1 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 1 ; et dist. 33, art. 2 ; et Op. 2, cap. 58, 66 et 67.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona Patris est paternitas et communis spiratio ; et iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spi-

---

Art. 1. — Jam supra dictum est quod in Deo sunt quatuor relationes, scilicet Paternitas, Filiatio, Spiratio activa et Spiratio passiva. Ex his, tres dicuntur proprietates personales (scilicet Paternitas, Filiatio, et Spiratio passiva) quia iis constituuntur personæ. Quarta, scilicet Spiratio activa, dicitur simpliciter *proprietas*, quia non in omnibus Personis convenit, *sed non personalis*, quia non constituit personam. Hæ autem quatuor relationes tam personales quam non personales, sunt idem cum persona, sed diverso modo, ut explicat S. Doct. (Billuart). — Cfr. Quæst. 28 et 29, supra. — Hic artic. est contra Gilbertum Porretanum de quo hic loquitur : « *Quidam enim dixerunt*, etc. » et contra Præpositivum, de quo loquitur : « *Alii considerantes...* » (Vide q. 32 art. 2).

Definit. Eccles. utiles pro præsent. Quæst. — *Concil. Tolet.* XI. (675)... Ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus quibus voluit sigillatim personas agnosci, unam sine altera non permittat intelligi ; nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis, personas separari vetat, quas etiam dum non simul nominat simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum. Cum enim igitur hæc tria sint unum et unum tria, est tamen unicuique personæ manens sua proprietas. *Item.* In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis vero substantia quid enumeratum sit non comprehenditur : ergo hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod in se sunt. — *Præfatio missæ SS. Trinit.* : In Personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas.

ratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea, nihil est in se ipso secundum Philosophum, in 4 Physic., text. 24 et subseq. Sed relatio est in persona; nec potest dici quod ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio, sive proprietas et persona, non sunt idem in divinis.

3. Præterea, quæcumque sunt idem, ita se habent quod quidquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio. Non autem quidquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate; dicimus enim quod Pater generat, sed non dicimus quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

— Sed contra, in divinis non differunt *quod est* et *quo est*, ut habetur a Boetio, in lib. de Hebd., post. med. Sed Pater paternitate est Pater. Ergo Pater idem est quod paternitas; et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. — *Quidam* enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quæ quidem non significant ut in aliquo, sed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est, quæst. 28. art. 2. Sed quia relatio secundum quod est quædam res in divinis, est ipsa divina essentia; essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 1; oportet quod relatio sit idem quod persona.

Hanc igitur identitatem *alii* considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis; quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 2. Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus, ibid., quæ quidem significantur in abstracto ut quædam formæ personarum. Unde cum de ratione formæ sit quod sit in eo cujus est forma, **oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas**; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod multiplicato uno multiplicetur et reliquum. Considerandum tamen est, quod propter divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis. — Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. — Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo, est ejus essentia; et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia. — Et secundum hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsæ personæ subsistentes, ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris, et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas, ut supra dictum est, quæst. 30, art. 2.

Ad secundum dicendum quod proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantum; in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum quod participia et verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formæ suppositorum; et ideo modus significandi repugnat ut participia et verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

Articulus II

Utrum personæ distinguantur per relationes.

1 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 2; et Pot. quæst. 8, art. 3, et quæst. 9, art. 5, ad 18.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim se ipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur se ipsis, et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus. Non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiæ. Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea, absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea, id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cum in ejus definitione ponatur; esse enim relativi est ad aliud

---

Art. 2. — In titulo quæritur, non de quocumque sed de primo distinctivo, an scilicet relationes distinguant primo personas. — In corp.: « *Quidam igitur attendentes...* » sententiam exponit Richardi a S. Vict., et S. Bonavent. 1 dist. 26, art. 1, q. 5. — Doctrinam istius artic. amplexus est, et evolvit in Concil. Œcumen. Florent. cap. 6, celeberrimus Cardin. Bessarion.

se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

— Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de Trin., non procul a fine, quod *sola relatio multiplicat trinitatem divinarum personarum*.

Respondeo dicendum quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Unde cum tres personæ conveniant secundum essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis *duo* secundum quæ differunt, scilicet *origo* et *relatio*. Quæ quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi; nam origo significatur per modum actus, ut generatio; relatio vero per modum formæ, ut paternitas.

Quidam igitur attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur per originem, ut dicamus quod Pater distinguitur a Filio, in quantum ille generat, et hic est genitus. Relationes autem, sive proprietates, manifestant consequenter hypostaseon. sive personarum distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia. — Sed hoc non potest stare propter *duo:* — *primo* quidem quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique, sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam a re, vel ad rem; sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione; sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personæ ab invicem distinguantur. — *Secundo* quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes; sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quod in divinis non differunt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est quod constituat hypostasim vel personam, quia origo active significata significatur ut progrediens a persona subsistente; unde præsupponit eam; origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituens.

Unde melius dicitur quod personæ seu hypostases distinguantur relationibus quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen, *pater*, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim; sed hoc nomen, *genitor* vel *generans*, significat tantum proprietatem; quia hoc nomen, *pater*. significat relationem. quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis, hoc autem nomen, *generans* vel *genitns*, significat originem quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum quod personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quod relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum quod personæ divinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati, et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum quod relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly *aliud* intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

Articulus III

Utrum abstractis per intellectum relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases.

1 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 2; et Pot. quæst. 8, art. 4; et Opusc. 2. cap. 61 et 62.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur; sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim; est enim persona *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Ergo remota proprietate personali a persona, intelligitur hypostasis.

2. Præterea, Pater non ab eodem habet quod sit Pater, et quod sit aliquis. Cum enim paternitate sit Pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quod Filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate a Patre,

Art. 3. — Hic S. Thom. iterum loquitur contra opinionem Richardi et S. Bonavent., quam impugnavit in art. præced.

adhuc remanet quod sit aliquis, quod est esse hypostasis. Ergo, remota proprietate a persona remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit. 5 de Trin., cap. 6, in princ. : *Nec hoc est dicere ingenitum quod est dicere Patrem ; quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum.* Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris ut ingenita.

— Sed contra est quod Hilarius dicit, 4 de Trin.. non multum remote a princ. : *Nihil habet Filius nisi natum.* Nativitate autem est Filius. Ergo remota filiatione non remanet hypostasis Filii ; et eadem ratio est de aliis personis.

RESPONDEO dicendum quod *duplex* sit abstractio per intellectum ; — *una* quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine ; — *alia* vero secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili.

Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quod in abstractione quæ fit secundum universale et particulare, non remanet in intellectu id a quo fit abstractio ; remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal ; in abstractione vero quæ attenditur secundum formam a materia, utrumque manet in intellectu ; abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, nec forma et materia secundum rem ; tamen secundum modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis ; secundum quem modum Damascenus dicit, lib. 3 de orth. Fid., cap. 6 in princ., quod commune est substantia, particulare vero hypostasis. — **Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare. — Si vero loquamur secundum modum abstractionis formæ a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostaseon et personarum** ; sicut remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris.

Sed **remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis.** Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis sicut forma subjecto præexistenti ; sed ferunt secum sua supposita, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quæ distinguit hypostases, et constituit, ut dictum est art. præc., relinquitur quod relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases. Sed, sicut dictum est eodem art. præc., aliqui dicunt quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem, ut intelligatur Pater esse hypostasis quædam per hoc quod non est ab alio, Filius autem per hoc quod est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes, quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ, unde et personales dicuntur. Unde, remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ. Sed hoc non potest esse propter *dno.* — *Primo* quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est art. præc. — *Secundo* quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii, lib. de duab. Nat., a princ., dicentis quod *persona est rationalis naturæ individua substantia.* Unde ad hoc quod esset hypostasis, et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad primum ergo dicendum quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis ; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum quod paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona, et est quis, sive hypostasis. Nec tamen sequitur quod Filius non sit quis, sive hypostasis ; sicut non sequitur quod non sit persona.

Ad tertium dicendum quod intentio Augustini non fuit dicere quod hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remota paternitate ; quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris ; hoc enim esse non potest, cum *ingenitum* nihil ponat sed negative dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur a creaturis, sicut Judæi intelligunt.

ARTICULUS IV

Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus.

1 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 2 ; et Pot. quæst. 10, art. 3 ; et Opusc. 2, cap. 63 et 64.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit

enim Magister, 27 dist., 1 Sent., post princ., quod *Pater semper est, quia semper genuit Filium*. Et ita videtur quod generatio secundum intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quæ est generatio. Ergo paternitas præsupponit generationem.

3. Præterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit nativitatem : ideo enim Filius est, quia natus est. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

— Sed contra generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris. Ergo prius est secundum intellectum paternitas quam generatio.

Respondeo dicendum quod secundum illos qui dicunt quod proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolute dicendum est quod relationes secundum modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quod *quia generat, est Pater*.

Sed supponendo quod relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis *active* et *passive*. — Active quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio ; — passive autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui Sancto. **Origines enim passive significatæ simpliciter præcedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales,** quia origo passive significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. — Similiter et **origo active significata prior est secundum intellectum quam relatio personæ originantis, quæ non est personalis** ; sicut actus notionalis spirationis secundum intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam, communem Patri et Filio.

Sed proprietas personalis Patris potest considerari *dupliciter*. — *Uno modo* ut est relatio, et sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio, in quantum hujusmodi, fundatur super actum. — *Alio modo* secundum quod est constitutiva personæ ; et sic oportet quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum quod cum Magister dicit quod *quia generat, est Pater*, accipitur nomen Patris secundum quod designat relationem tantum non autem secundum quod significat personam subsistentem ; sic enim oporteret e converso dicere quod *quia Pater est, generat*.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de paternitate, secundum quod est relatio, et non secundum quod est constitutiva personæ.

Ad tertium dicendum quod nativitas est via ad personam Filii ; et ideo secundum intellectum præcedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a persona Patris ; et ideo præsupponit proprietatem personalem Patris.

QUÆSTIO XLI

De personis in comparatione ad actus notionales.

In sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum actus notionales sint attribuendi personis ; 2° utrum hujusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii ; 3° utrum secundum hujusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo ; 4° utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium ; 5° quid significet hujusmodi potentia ; 6° utrum actus notionales ad plures personas terminari possint.

Articulus primus

Utrum actus notionales sint attribuendi personis.

Opusc. 3, cap. 65.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius in lib. de Trinit., in med., quod *omnia genera, cum quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis*. Sed actio est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit, 5 de Trinit., cap. 4 et 5, quod *omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem*. Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa ; quæ vero ad relationem, per

---

Art. 1. — Sunt actus notionales generare, spirare, dicere etc. Per actus notionales non intelliguntur solæ actiones, sed generaliter divinarum personarum productiones immanentes et ad intra, tam passivæ quam activæ, quibus scilicet, aliqua Persona divina aliam producit, et alia producitur... Dicuntur notionales, quia nobis exhibent notiones, quibus personæ dignoscuntur (Sylvius). — Hanc doctrinam esse fidei manifestum est ex verbis sive S. Script. sive Concil. jam superius adductis, quibus actus notionales Personis tribuuntur, v. g. Ps. 109 : « Ex utero genui te » ; et Joan. 8 : « Ego ex Deo processi » ; et Joan. 15 : « Spiritus veritatis qui a Patre procedit ».

Ad 1. — S. Doct. dicit quod actiones quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent, et per consequens tribus personis sunt communes. Quod patet ex *Definit. Eccles. : Concil. Lateran. sub Martino I (649) susceptum deinde a S. Agathone :* Si quis non confitetur

nomina personarum, et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, præter hæc, attribuendi personis notionales actus.

3. Præterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

— Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit., in lib. de Fide ad Petr., c. 2, in princ. : *Proprium quidem Patris est quod Filium genuit*. Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

RESPONDEO dicendum quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. **Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.**

Ad primum ergo dicendum quod omnis origo designatur per aliquem actum. *Duplex* autem ordo originis attribui Deo potest. — *Unus* quidem secundum quod creatura ab eo progreditur ; et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. — *Alius* autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personæ a persona. Unde actus designantes hujus originis ordinem notionales dicuntur; quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet, quæst. 33, art. 3.

Ad secundum dicendum quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit in 1 Sententiarum, dist. 26, § *Jam de proprietatibus*, etc., circa fin., quod *generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio*. — Ad cujus evidentiam attendendum est quod primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio, ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removetur per motum, manifestum fit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio ; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quæ est a principio ; quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes, vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, in quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur ; oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

Ad tertium dicendum quod actio secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem ; sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones nisi grammatice loquendo quantum ad modum significandi : sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

Patrem et Filium et Spiritum Sanctum Trinitatem in unitate... creatricem omnium et protectricem, condemnatus sit. — *Concil. Tolet. XI.* : Non tres istæ personæ separabiles æstimandæ sunt, cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel extitisse, vel quidpiam operasse aliquando credatur : inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt. — *Concil. Lateran. IV* : Firmiter credimus quod unus solus est verus Deus... Pater et Filius et Spiritus S. tres personæ, sed una essentia... unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium.... Hæc S. Trinitas secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta, primo per Moisen et S. Prophetas... doctrinam humano generi tribuit salutarem. — *Professio fidei ab Innoc. III Waldensibus præscripta* : Patrem et Filium et Spiritum S. unum Deum esse Creatorem, factorem, gubernatorem, et dispositorem omnium corporalium et Spiritualium, visibilium et invisibilium, Novi et Veteris Testamenti unum et eumdem auctorem esse Dominum credimus, qui in Trinitate permanens de nihilo cuncta creavit. — *Ex decreto Eugenii IV, pro Jacobitis* :.... Pater et Filius et Spiritus S. non tria principia creaturæ sed unum principium. — *Quoad vero Mysterium S. Incarnat. quod est præcipuum opus ad extra, sic loquitur Concil. Tolet. XI* : Incarnationem hujus Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis... (Vide etiam infra q. 45 art. 6).

ARTICULUS II

Utrum notionales actus sint voluntarii.

1 Sent., dist. 6, art. 1, 2 et 3 ; et Pot. quæst, 2. art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius, lib. de Synod., in medio, ad can. 25 : *Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium*.

2. Præterea, Apostolus, Coloss. 1, 13 : *Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ*. Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est a Patre voluntate.

3. Præterea, nihil magis est voluntarium quam amor. Sed Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut amor. Ergo procedit voluntarie.

4. Præterea, Filius, procedit per modum intellec-

ART. 2. — Quæritur scilicet, utrum Pater voluntarie Filium genuit, et utrum Pater et Filius voluntarie Spiritum S. produxerunt. Titulus intelligendus est ita ample ut sonat, in corpore namque distinguetur.

Definit. Eccles. – *Symbol. Concil. Tolet. XI (675) ab Innocen. II Papa approbatum*... Hic etiam Filius Dei, natura est Filius, non adoptione, quem Deus Pater nec voluntate, nec necessitate (*scilicet coactionis*) genuisse credendus est, quia nec ulla in Deo necessitas cadit, nec voluntas sapientiam prævenit.

tus ut verbum. Sed omne verbum procedit a dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit a Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Præterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit; quod est contra Augustinum, in lib. ad Orosium in dial. quæst. 7.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem lib., ibid., quod *neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate.*

Respondeo dicendum quod cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, *dupliciter* potest intelligi. — *Uno modo*, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem; et hoc modo potest dici quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus; quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium.

Alio modo, sic quod ablativus importet habitudinem principii; sicut dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis; et secundum hunc modum dicendum est quod Deus Pater non genuit Filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Unde in lib. de Synod., can. 24, circa med., dicitur quod *si quis voluntate Dei tanquam unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema sit.* Et hujus ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est, quia effectus assimilatur formæ agentis, per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse; unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est tale, quale est agens, sed quale vult, et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina; sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse, creatura autem est facta ex nihilo. Et ideo Ariani, volentes ad hoc deducere quod Filius sit creatura, dixerunt quod Pater genuit Filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit, in lib. de Synod., defin. 24: *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed naturam dedit Filio ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit; Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis et Deus est.*

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa inducitur contra illos qui a generatione Filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes sic eum natura genuisse Filium ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut et nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem et hujusmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia et subsequentia: sic enim ibi dicitur, loc. in arg. cit.: *Non enim nolente Patre, quasi coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium.*

Ad secundum dicendum quod Apostolus nominat Christum Filium dilectionis Dei, in quantum est a Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum quod etiam voluntas, in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem; et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum; sed circa alia a se, voluntas Dei se habet ad utrumque quodam modo, ut dictum est in corp. art., et quæst. 19, art. 3 præcipue. Spiritus autem Sanctus procedit ut amor, in quantum Deus amat se ipsum; unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit se ipsum; et secundum hoc conceptio Verbi divini est naturalis.

Ad quintum dicendum quod necessarium dicitur aliquid *per se* et *per aliud*. — Per aliud quidem *dupliciter*. *Uno modo* sicut per causam agentem et cogentem; et sic necessarium dicitur quod est violentum. *Alio modo*, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, in quantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. — Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse; et sic Deum esse est necessarium; et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

Articulus III

Utrum actus notionales sint de aliquo.

1 Sent., dist. 5, quæsl. 2, art. 1, 2; et 3, dist. 11, art. 1, ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales non sint de aliquo. Quia si Pater generat

---

Art. 3. — Sensus est, utrum Filius et Spiritus S. producantur ex aliquo, an vero ex nihilo. Hic artic. est contra illos qui negaverunt consubstantialitatem Filii, ut Ariani, vel Spiritus Sancti ut Macedoniani.

Definit. Eccles. — *Symbol. Nicen.*: Filium esse Deum de Deo,

Filium de aliquo, — aut de se ipso, — aut de aliquo alio. — Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a Patre sit in Filio, quod est contra Hilarium, 4 de Trin., prope finem, ubi dicit: *Nihil in his diversum est, vel alienum.* — Si autem Filium generat Pater de se ipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit prædicationem ejus quod generatur; sicut dicimus quod homo est albus, quia homo permanet cum de non albo fit albus; sequitur igitur quod Pater vel non permaneat, genito Filio, vel quod Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea, id de quo aliquid generatur, est principium ejus quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentia vel natura sua, sequitur quod essentia vel natura Patris sit principium Filii; sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet; ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet; quod supra improbatum est, quæst. 39, art. 3.

3. Præterea, Augustinus, 7 de Trin., cap. 6, circ. med.. dicit quod *tres personæ non sunt ex eadem essentia*, quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentia Patris. Ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Præterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura; dicitur enim Eccli. 24, 5, ex ore sapientiæ genitæ: *Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam*; et postea ex ore ejusdem sapientiæ dicitur: *Ab initio, et ante sæcula creata sum.* Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu Sancto propter hoc quod dicitur Zachar. 12, 1: *Dicit Dominus extendens cœlum, et fundans terram, et creans* (1) *spiritum hominis in eo;* et Amos 4, 13, secundum aliam litteram: *Ego formans montes, et creans spiritum.* (2)

— Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in 1 de Fide ad Pet., cap. 1, circ. fin.: *Pater Deus solus de sua natura sine initio genuit Filium sibi æqualem.*

RESPONDEO dicendum quod **Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris.** Ostensum est enim supra, qu. 27 art. 2, et qu. 33. art. 2, ad 4, et 3 in corp., quod paternitas, filiatio et nativitas vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno, homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, qu. 45, art. 1, non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio præsupposito. Si ergo Filius procederet a Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem ut artificiatum ad artificem: quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod si Filius Dei procederet a Patre quasi existens ex nihilo, non esset vere et proprie Filius: cujus contrarium dicitur 1 Joan. ult. 20: *Ut simus in vero Filio ejus,* Jesu Christo. Filius igitur Dei verus, non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus.

Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere Filius est. Unde in quantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur unigenitus, secundum illud Joan. 1, 18: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* in quantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphorice dicitur esse primogenitus, secundum illud Rom. 8, 29: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Relinquitur ergo quod Dei Filius sit genitus de substantia Patris, aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est; unde necesse est quod Pater generando Filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis patet, qu. 40, art. 2.

Ad primum ergo dicendum quod cum Filius dici-

---

lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. — *Synod. Nicen.:* Anathem. contra eos qui dixerint quod Filius ex non extantibus factus est, aut ex altera substantia vel essentia. — *Anathemat. S. Damasi P.* (378). Si quis non dixerit Filium natum de Patre, id est de divina substantia ipsius, anat. sit. — *Symbol. Concil. Tolet. XI* (675). Pater de ineffabili substantia Filium ineffabiliter genuit, Deus Deum, lux lucem. Filium quoque de substantia Patris, sine initio, ante sæcula natum, nec tamen factum esse fatemur... Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est de substantia ejus, idem Filius genitus vel natus esse credendus est. — *Capit. Abeilardi damn. a concil. Senon. et ab Innoc. II:* Quod Spiritus S. non sit de substantia Patris et Filii. — *Concil. œcumen. Lateran. IV. in cap.* « Damnamus »: Pater ab æterno Filium generando suam substantiam ei dedit, juxta illud quod ipse testatur: « Pater quod dedit mihi, majus omnibus est ». Ac dici non potest, quod partem substantiæ suæ illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit: cum substantia Patris indivisibilis sit utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi. Patet ergo quod sine ulla diminutione, Filius nascendo substantiam Patris accepit. — *Ex Decreto Eugenii IV, pro Jacobitis, in Concil. Florent.* Solus Pater de sua substantia genuit Filium... Filius, quidquid est aut habet, habet a Patre, et est principium de principio. Spiritus S. quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. — *Professio fidei pro Græcis. a Greg. XIII:* Spiritus S. essentiam suam, suumque esse subsistens habet ex Patre, simul et Filio, et ex utroque æternaliter, tanquam ab uno principio. — *Tandem Symbol. S. Athan.* Filius... Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus.

(1) Vulgata: *fingens.*

(2) Juxta LXX. Vulgata autem, *ventum.*

tur natus de Patre, hæc præpositio, *de*, significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur Filius genitus de essentia Patris, secundum expositionem Magistri, 5 dist. 1 Sent., designat habitudinem principii quasi activi; ubi sic exponit: *Filius est genitus de essentia Patris*, id est, de Patre essentia, propter hoc quod Augustinus, 15 lib. de Trin., cap. 13, in fin., dicit: *Tale est quod dico de Patre essentia, ac si expressius dicerem, de Patris essentia.* Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis. Possumus enim dicere quod creatura est ex Deo essentia, non tamen quod sit ex essentia Dei. Unde aliter dici potest quod hæc præpositio, *de*, semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus quod domus sit de ædificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale; sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse de patre; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale in his dumtaxat in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, et non advenientes alteri: possumus enim dicere quod Angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quod Filius est genitus de essentia Patris, in quantum essentia Patris Filio per generationem communicata in eo subsistit.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur: Filius est genitus de essentia Patris, additur aliquid respectu cujus potest salvari distinctio. Sed cum dicitur quod tres personæ sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cujus possit importari distinctio per præpositionem significata; et ideo, non est simile.

Ad quartum dicendum quod cum dicitur: Sapientia est creata, potest intelligi non de Sapientia quæ est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccli. 1, 9: *Ipse creavit illam* (scilicet sapientiam) *in Spiritu Sancto, et effudit illam super omnia opera sua.* Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de Sapientia genita et de creata, quia sapientia creata est participatio quædam Sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus: *Ab initio et ante sæcula creata sum*, id est, prævisa sum creaturæ uniri. Vel per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est; in creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, et ex generatione unitas naturæ in Patre et Filio. Et sic exponitur intellectus hujus Scripturæ ab Hilario, lib. de Synodis, can. 5. Auctoritates autem inductæ non loquuntur de Spiritu Sancto, sed de spiritu creato, qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quæcumque substantia invisibilis.

Articulus IV

Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.

1 Sent., dist. 7, quæst. 1, art. 1; et Pot. quæst. 2, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hic competere potest; potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est, qu. 25, art. 1; potentia vero activa non competit uni personæ respectu alterius, cum personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est art. præc. Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea, Filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectus; Spiritus autem Sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere et velle, ut supra habitum est, qu. 25, art. 1, ad 3. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, contra Maximinum hæreticum, lib. 3, cap. 1, fere per totum, et ex cap. 12, post princ., *Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

Respondeo dicendum quod **sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam, respectu hujusmodi actuum**; cum potentia nihil aliud significet quam principium alicujus actus. Unde cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi; quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem

---

Art. 4. — Potentia dupliciter sumitur. 1° Pro potentia logica, quæ consistit in non repugnantia terminorum, et de hac non est sermo. 2° Pro principio operationis et sic sumitur hic. Unde in divinis esse potentiam significat esse potentiæ rationem formalem respectu notionalium; sicut etiam cum quæritur utrum in Deo sit scientia, nihil aliud quæritur nisi an scientia dicatur de Deo formaliter.

generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum quod sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem *duplex* distinctio in his quæ dicuntur de Deo: — *una* secundum rem, — *alia* secundum rationem tantum. — Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam a rebus, quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium secundum actum notionalem. — Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum; alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquæ res procedunt distinctæ a Deo vel essentialiter, vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundum propriam rationem principii. Et ideo sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei a Deo distinctæ vel essentialiter, vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiæ in Deo nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia non habens principium.

Articulus v

Utrum potentia generandi significet relationem, et non essentiam.

1 Sent., dist. 7, quæst. 1, art. 2; et Pot. quæst. 2, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus definitione patet. Dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in 5 Metaph., text. 17, in princ. Sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Præterea, in divinis non differt posse et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Præterea, ea quæ significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

— Sed contra est quod sicut Deus potest generare Filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divivis. — Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem producit sibi simile quantum ad formam qua agit. Sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina; unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. Unde Hilarius dicit, in 5 de Trin., non procul a fin.: *Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit.* — Sic igitur dicendum est quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit, 7 distinct. 1 Sent., non autem tantum relationem, nec etiam essentiam, in quantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem; non autem est quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur; et secundum hoc Damascenus dicit, lib. 1 orthod. Fid., cap. 18, quod *generatio est opus naturæ*, non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat. — Et ideo **potentia generandi significat in recto naturam divinam, — sed in obliquo relationem.**

Ad primum ergo dicendum quod potentia non significat ipsam relationem principii; alioquin esset in genere relationis; sed significat id quod est principium, non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit dicitur principium. Agens autem distinguitur a facto, et generans a generato. Sed id quo generans generat est commune genito et generanti, et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde cum divina generatio sit perfectissima, id quo generat est commune genito et generanti, et idem numero non solum specie, sicut

in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus quod essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quod essentia divina distinguatur a generato, sicut sequeretur si diceretur quod essentia divina generat.

Ad secundum dicendum quod sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum quod cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, et generatio in obliquo, sicut si dicerem essentiam Patris. Unde quantum ad essentiam quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis; quantum autem ad notionem, quæ connotatur, propria est personæ Patris.

Articulus VI

Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit.

1 Sent., dist. 7, quæst. 2, art. 1 et 2; et Pot. quæst. 2, art. 1, ad 10, et art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare; non autem se ipsum; ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Præterea, Augustinus dicit, contra Maximinum, lib. 3. cap. 12, circa fin.: *Filius non genuit creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit.*

3. Præterea, Deus Pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus, præcipue cum potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

— Sed contra est quod in divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii; et ita essent plures personæ quam tres in divinis, quod est hæreticum.

Respondeo dicendum quod, sicut Athanasius dicit in suo Symb. fid., **in divinis est tantum unus Pater, unus Filius, unus Spiritus Sanctus.** Cujus quidem ratio *quadruplex* assignari potest. — *Prima* quidem ex parte relationum, quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem eorum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens, sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una. — *Secunda* vero ex modo processionum; quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quæ est Filius, et una tantum per modum amoris, quæ est Spiritus Sanctus. — *Tertia* vero sumitur ex modo procedendi: quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est art. 2 hujus quæst. ad 3 et 4. Natura autem determinatur ad unum. — *Quarta* ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus filius; et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet Pater habet Filius, non tamen concedendum est quod Filius habet potentiam generandi, si *generandi* sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quod Filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licet idem esse sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem propter notionale adjunctum. Si tamen hoc quod dico *generandi*, sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in Filio, id est, ut generetur; et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis, ut sit sensus: Potentia generandi, id est, qua ab aliqua persona generatur.

Ad secundum dicendum quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod Filius posset generare filium, sed quod hoc non est ex impotentia Filii quod non generet, ut infra patebit, quæst. 42, art. 6 ad 3.

Ad tertium dicendum quod immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est in corp. art. Unde quod non sint plures filii, non est ex impotentia Patris ad generandum.

QUÆSTIO XLII

De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem; — et primo quantum ad æqualitatem et similitudinem; — secundo quantum ad missionem.

Circa primum quæruntur sex: 1° utrum æqualitas

Art. 6. — In Quæst. 30 actum fuit de pluralitate personarum simpliciter, scilicet an possint esse plures tribus; hic autem de pluralitate personarum ejusdem rationis formalis quæstio est. Dupliciter autem imaginari possumus talem pluralitatem: 1° Ut sint plures Filii, quorum neuter sit Pater aut Spiritus. 2° Ut sint plures Filii, ut etiam Spiritus Sanctus sit Filius alia filiatione. Et similiter potest distingui de duobus Spiritibus Sanctis (Cajetanus).

locum habeat in divinis personis ; 2° utrum persona procedens, sit æqualis ei a qua procedit secundum æternitatem ; 3° utrum sit aliquis ordo in divinis personis ; 4° utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem ; 5° utrum una earum sit in alia ; 6° utrum sint æquales secundum potentiam.

Articulus primus

Utrum æqualitas locum habeat in divinis.

3 part., qu. 58, art. 2 ; et 1 Sent., dist. 19, qu. 1, art. 1 ; et 4 Cont. cap. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum, 5 Metaph., text. 20. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quæ dicitur magnitudo : neque quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus et tempus : neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt unius essentiæ, ut supra dictum est, quæst 39, art. 2. Essentia autem significatur per modum formæ : convenientia autem in forma non facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non æqualitas.

3. Præterea, in quibuscumque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia ; quia æquale dicitur æquali æquale. Sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales, quia, ut Augustinus dicit, *6* de Trin., cap. 10, parum a princ., *imago, si perfecte implet illud cujus est imago, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ.* Imago autem Patris est Filius, et sic Pater non est æqualis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

4. Præterea, æqualitas relatio quædam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis ; cum secundum relationes personæ ab invicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

— Sed contra est quod Athanasius, in suo Symb. fid., dicit quod *tres personæ coæternæ sibi sunt, et coæquales.*

Respondeo dicendum quod **necesse est ponere æqualitatem in divinis personis**, quia, secundum Philosophum, in 10 Metaph., text. 19, æquale dicitur quasi per negationem minoris et majoris ; non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus, quia, ut Boetius dicit, in lib. de Trin., paulo a princ., *eos differentia* (scilicet deitatis) *comitatur qui vel augent, vel minuunt, ut Arium ; qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt.* Cujus ratio est quia inæqualium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam earum essentia. Unde relinquitur quod si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia ; et sic non essent tres personæ unus Deus : quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum quod *duplex* est quantitas. — *Una* scilicet quæ dicitur quantitas molis vel quantitas dimensiva, quæ in solis rebus corporalibus est ; unde in divinis personis locum non habet. — Sed *alia* est quantitas *virtutis*, quæ attenditur secundum perfectionem alicujus naturæ vel formæ ; quæ quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, in quantum est perfectius vel minus perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas *virtualis* attenditur *primo* quidem in radice, id est, in ipsa perfectione formæ vel naturæ ; et sic dicitur magnitudo specialis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus,

---

Art. 1. — Responsio ad fidem pertinet. — Æqualitas est proportio aliquorum habentium unam quantitatem. (S. Th. 1 dist. 19, q. 1. art. 1, ad 4). — Similitudo est proportio aliquorum habentium eamdem qualitatem ; similitudo fundatur super unitate qualitatis, sicut æqualitas super unitate quantitatis (Sylvius). — Nota ad 2^{m} quod Ariani dicebant Filium esse Patri similem, sed non æqualem ; Eunomiani vero nec similem esse dicebant. — Nota etiam ad 4^{m} quod nulla relatio realis est communis omnibus personis sed bene relatio rationis ; æqualitas autem secundum quam personæ divinæ dicuntur et sunt æquales, non est relatio realis sed rationis (Sylvius).

S. Script. : Joan. 5, 18 etc. ; Philipp. 2, 6.

Definit. Eccles. — Dictum est, q. 39 tres Personas esse unius essentiæ. Definitionib. sequentib. ostenditur singulas personas habere eamdem divinitatem et eadem attributa. — *Diversa symbola* : Credo in Deum Patrem.... et in Jesum Christum Dominum nostrum. — *Item symbol. Nicæn. quod addit* : Deum de Deo... Et in Spiritum Sanctum Dominum. — *Anathematism. S. Damasi Papæ.* Anathematizamus Arium atque Eunomium qui pari impietate, licet sermone dissimili, Filium et Spiritum Sanctum asserunt esse creaturas : Si quis non dixerit Spiritum Sanctum de Patre esse vere et proprie, sicut Filius de divina substantia et Deum verum, anat. sit. Si quis dixerit Spiritum Sanctum facturum aut per Filium factum, anat. sit. — *Symbol. Concil. Tolet. XI :* Si de singulis personis interrogemur Deum necesse est fateamur. Deus ergo Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, nec tamen tres dii, sed unus est Deus. — *Symbol. Leon. IX :* Credo ipsum Dei Filium, Verbum Dei æternaliter natum ante omnia tempora de Patre, consubstantialem, coomnipotentem, et coæqualem Patri per omnia in divinitate... Credo etiam Spiritum S. plenum et perfectum verumque Deum a Patre et Filio procedentem, coæqualem et coessentialem, et coomnipotentem, et coæternum per omnia Patri et Filio. — *Symbol. Athanas. :* Patris et Filii et Spiritus S., una est divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus S... In hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil matus aut minus, sed totæ tres personæ, coæternæ sibi sunt et coæquales. — *Professio fidei, ab Innoc. III Waldensib. præscripta* : Patrem et Filium et Spiritum Sanctum tres personas esse unum Deum, totam Trinitatem coessentialem et consubstantialem et coæternalem et coomnipotentem, et singulas quasque in Trinitate personas plenum Deum,

6 de Trin., c. 18, circa med., quod *in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse;* nam melius dicitur quod perfectius est. — *Secundo* autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. *Primus* autem effectus formæ est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. *Secundus* autem effectus est operatio; nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem. Secundum esse quidem, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis. Secundum operationem vero, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus (Fulgentius) dicit, in lib. de Fide ad Petr., cap. 1, ante med., *æqualitas intelligitur in Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, in quantum nullus horum aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.*

Ad secundum dicendum quod ubi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtualem, æqualitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant; sicut si dicatur aer esse similis igni in calore. Sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam æque perfecte est in utroque; ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii (ex Augustino, lib. de Hæresibus, hæresi 154), sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

Ad tertium dicendum quod æqualitas vel similitudo *dupliciter* potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. — Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis, et similitudo; Filius enim est æqualis et similis Patri, et e converso; et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quam Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit. 9 cap. de div. Nom., post med., non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, in quantum habent formam causarum, sed non e converso; quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato. — Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi *accipere*. Quia igitur Filius accipit a Patre, unde est æqualis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius coæquatur Patri, et non e converso.

Ad quartum dicendum quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum (quia nihil sibi ipsi dicitur æquale), et unitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quod sunt unius magnitudinis et essentiæ. Manifestum est autem quod idem ad se ipsum non refertur aliqua relatione reali; nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus; sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiæ unitatem. Et propterea Magister dicit, in 31 dist. 1 Sentent., quod in his appellatio tantum est relativa.

Articulus II

Utrum persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri.

4 Cont. cap. 11; et Pot. quæst. 2, art. 3, et qu. 3, art. 13; et Op. 2, cap. 41.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. *Primus* modus est juxta fluxum lineæ a puncto, ubi deest æqualitas simplicitatis. *Secundus* modus est juxta emissionem radiorum a sole, ubi deest æqualitas naturæ. *Tertius* modus est juxta characterem seu impressionem a sigillo, ubi deest consubstantialitas, et potentiæ efficientia. *Quartus* modus est juxta immissionem bonæ voluntatis a Deo, ubi etiam deest consubstantialitas. *Quintus* modus est juxta exitum accidentis a substantia; sed accidenti deest subsistentia. *Sextus* modus est juxta abstractionem speciei a materia, sicut sensus accipit speciem a re sensibili, ubi deest æqualitas simplicitatis spiritualis. *Septimus* modus est juxta excitationem voluntatis a cognitione, quæ quidem excitatio temporalis est. *Octavus* modus est juxta transfigurationem, ut ex ære fit imago, quæ materialis est. *Nonus* modus est ut motus a movente; et hic etiam ponitur effectus et causa. *Decimus* modus est juxta eductionem specierum a genere, qui non competit in divinis, quia Pater non prædicatur de Filio, sicut genus de specie. *Undeci-*

Art. 2. — Nota ad 3 et 4, quod est de fide, generationem Filii, finem non habere, ut patet ex concil. Lateran.

S. Script. : Joan. 1, 1.; 1 Joan. 1.; Apoc. 22, 13.

Definit. Eccles. : *Anathematism. S. Damasi :* Si quis non dixerit semper Filium et semper Spiritum Sanctum non esse, anat. sit. — *Symbol. Athanas.* : Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus S.; et tamen non tres æterni, sed unus æternus... In hac Trinitate, nihil prius aut posterius, sed totæ tres personæ, coæternæ sibi sunt, et coæquales. — *Concil. Lateran. sub Innoc. III. capit.* « Firmiter » : Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus S. pariter ab utroque; absque initio semper ac sine fine; Pater generans, Filius nascens et Spiritus S. procedens, consubstantiales et coæquales et coomnipotentes et coæterni.

nus modus est juxta ideationem, ut arca exterior ab ea quæ est in mente. *Duodecimus* modus est juxta nascentia, ut homo est a patre ; ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni modo quo aliquid est ex altero, deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur Filius est a Patre, oportet dicere, vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Præterea, omne quod est ex altero, habet principium, Sed nullum æternum habet principium. Ergo Filius non est æternus. neque Spiritus Sanctus.

3. Præterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse ; ad hoc enim generatur ut sit. Sed Filius est genitus a Patre. Ergo incipit esse, et non est coæternus Patri.

4. Præterea, si Filius genitus est a Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quæ sunt semper in fieri, ut tempus et motus), sequitur quod Filius semper sit imperfectus, quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

— Sed contra est quod Athanasius, in suo Symb. fid., dicit, quod *totæ tres personæ coæternæ sibi sunt.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Filium esse coæternum Patri. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid ex principio existens, posterius esse suo principio potest contingere ex *duobus :* — uno modo ex parte agentis, — alio modo ex parte actionis. — *Ex parte* agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. — In agentibus quidem voluntariis propter electionem temporis ; sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est, quæst. 41, art. 2, ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. — In agentibus autem naturalibus hoc contingit quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus, sicut homo non a principio generare potest. — *Ex parte* autem actionis impeditur ne id quod est a principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmissa, quæst. præc., art. 2, quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura ; et iterum quod natura Patris ab æterno perfecta fuit : et iterum quod actio qua Pater producit Filium non est successiva, quia sic Filius Dei successive generaretur, et esset ejus generatio materialis, et cum motu ; quod est impossibile. Relinquitur ergo quod **Filius fuit quandocumque fuit Pater ; et sic Filius est coæternus Patri, — et similiter Spiritus Sanctus utrique.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in lib. de Verbis Domini, serm. 38, per totum, et præsertim cap. 4, 5 et 6, nullus modus processionis alicujus creaturæ perfecte repræsentat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno aliqualiter suppleatur ex altero ; et propter hoc dicitur in synodo Ephesina : *Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet. Impassibilitatem nativitatis ostendat Verbum. Consubstantialitatem, Filii nomen insinuet.* Inter omnia tamen expressius repræsentat processio verbi ab intellectu ; quod quidem non est posterius eo a quo procedit. nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum ; quod in Deo dici non potest.

Ad secundum dicendum quod æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum quod omnis corruptio est mutatio quædam ; et ideo omne quod corrumpitur incipit non esse, et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra, quæst. 27, art. 2. Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat.

Ad quartum dicendum quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans, et aliud est quod est durans, scilicet tempus ; sed in æternitate ipsum *nunc* indivisibile est, et semper stans. ut supra dictum est, qu. 10, art. 4. Generatio vero Filii non est in *nunc* temporis, aut in tempore, sed in æternitate ; et ideo ad significandum præsentialitatem et permanentiam æternitatis potest dici quod semper nascitur, ut Origenes dixit, hom. in cap. 1 Joan., a med. Sed, ut Gregorius, 29 Moral., cap. 1, in princ., et Augustinus in psalm. 2, super illud, *Hodie genui te*, dicunt, melius est quod dicatur semper natus, ut ly *semper* designet permanentiam æternitatis, et ly *natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius non imperfectus est, neque *erat quando non erat*, ut Arius dixit.

Articulus III

Utrum in divinis personis sit ordo naturæ.

1 Sent., dist. 12, art. 1, et dist. 20, art. 3 ; et Pot. quæst. 10, art. 3, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in di-

Art. 3. — Nota circa titulum quod non est sensus utrum sit ordo naturæ, tanquam rei ordinatæ ; sed utrum sit ordo naturæ, id est naturalis, ut naturale distinguitur contra voluntarium (Cajetanus).

vinis personis non sit ordo naturæ. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed ordo naturæ non significat essentiam, neque aliquam personarum aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea, in quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum. Sed in divinis personis *nihil est prius et posterius*, ut Athanasius dicit, in suo Symb. fidei. Ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea, natura divina est ejus essentia. Sed non est in divinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

— Sed contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit, in suo Symb. fid. Ergo est ibi ordo.

RESPONDEO dicendum quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem absque prioritate, ut supra dictum est, quæst. 33, art. 1 ad 3 præcipue. Unde **oportet ibi esse ordinem secundum originem absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturæ** (secundum Augustinum, lib. cont. Maxim., cap. 4, post med.,) **non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.**

Ad primum ergo dicendum quod ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum quod in rebus creatis, etiam cum id quod est a principio sit suo principio coævum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura. Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum.

Ad tertium dicendum quod ordo naturæ dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

Ad quartum dicendum quod natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia; et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ quam ordo essentiæ.

ARTICULUS IV

Utrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem

1 Sent., dist. 19, quæst. 1, art. 2; et 4 Cont., cap. 7, ration. 2, et cap. 21; et Pot. quæst. 2, art. 2, corp., fine, et quæst. 10, art. 4, corp.; et Boet. de Trin., quæst. 3, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse Joan. 14, 28: *Pater major me est;* et Apostolus, 1 Corinth. 15, 28: *Ipse Filius subjectus erit illi* (1) *qui sibi subjecit omnia.*

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid majus quam una tantum, vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus quam duo, vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale, et pars; nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantum duæ, videtur quod Filius non sit æqualis Patri.

— Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, 6: *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.*

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in Patre, sicut et Pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum non statim a principio homo filius est æqualis patri generanti, sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis, quæst. 33, art. 2 et 3, quod in divinis est proprie et vere paternitas et filiatio. Nec potest dici quod virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando neque quod Dei Filius successive et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde **necesse est dicere quod ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine.** Unde et Hilarius dicit, in lib. de Synodis, post can. 27: *Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores partus et omnem humanam necessitatem; omnis filius secundum naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est similitudo naturæ.*

Ad primum ergo dicendum quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est Patre, et ei subjectus; sed

---

ART. 4. — Responsio ad fidem pertinet.

(1) Vulgata: *ei qui subjecit sibi omnia.*

secundum naturam divinam æqualis est Patri ; et hoc est quod Athanasius dicit in Symb. fid. : *Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.* Sed secundum Hilarium, in 9 lib. de Trin., inter med. et fin. : *Donantis auctoritate Pater major est, sed minor non est cui unum esse donatur ;* et in lib. de Synod. dicit quod *subjectio Filii, naturæ pietas est*, id est, recognitio auctoritatis paternæ ; *subjectio autem cæterorum, creationis infirmitas.*

Ad secundum dicendum quod æqualitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ, ut dictum est art. 1 hujus qu., ad 1 arg., et ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis et similitudo secundum essentialia attenditur ; nec potest secundum distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, contra Maximinum, lib. 3 cap. 18, post med. : *Originis quæstio est, quis de quo sit ; æqualitatis autem, qualis aut quantus sit.* Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio : ita eadem dignitas quæ in Patre est paternitas. in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius ; nec sequitur : Paternitatem habet Pater ; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid.* Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in filio secundum relationem accipientis.

Ad tertium dicendum quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de singulis relationibus prædicetur ; quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse ; quod repugnat rationi universalis, cujus partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona. ut supra dictum est, q. 30. art. 4, ad. 3, non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid quam una tantum ; nec omnes personæ majus aliquid quam una tantum ; quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet personarum.

Articulus v

Utrum Filius sit in Patre, et e converso.

1 Sent., dist. 19, qu. 3, art. 2 ; et 4 Cont., cap. 9, fine, et 65 ; et Joan. 10, lect. 6, fine, et cap. 16, lect. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit in Patre, et e converso. Philosophus enim in 4 Phys., text. 23, ponit octo modos essendi aliquid in aliquo ; et secundum nullum horum Filius est in Patre, aut e converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec e converso.

2. Præterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed Filius ab æterno exivit a Patre, secundum illud Michææ 5, 2 : *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis.* Ergo Filius non est in Patre.

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relative. Ergo unus non potest esse in alio.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 10 : *Ego in Patre, et Pater in me est.*

Respondeo dicendum quod in Patre et Filio tria est considerare : scilicet — **essentiam, — et relationem, — et originem ; — et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et e converso.** — Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quod cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater : et similiter cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit. 5 de Trin. prope fin. : *Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit.* — Secundum etiam relationes manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. — Secundum originem etiam manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. — **Et eadem ratio est de Spiritu Sancto.**

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt ; et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre, aut e converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quod deest unitas essentiæ, in rebus creatis, inter principium et id quod est a principio.

Ad secundum dicendum quod exitus Filii a Patre,

Art. 5. — Hæc est illa mutua inexistentia quam græci περιχώρησιν, latini vero *circuminsessionem* vocant, ad quam duo requiruntur, 1° Distinctio suppositorum, idem enim suppositum non dicitur esse in seipso, 2° Unitas numerica essentiæ, si enim diversa esset essentia, plus perfectionis esset in omnibus quam in uno (Billuart). *Cfr.* etiam S. Thom. 4 *cont. Gent.* c. 9 et in *cap. 14 Joan.* lect. 3. ; et etiam Petav. lib. 4, c. 26 n. 13 et lib. 5, c. 9. n. 3.

S. Script. Joan. 14, 10, et 17, 21-23, et 1, 18, et 10, 38.

Definit. Eccles. : Concil. Florent., Decret. pro Jacobitis : Tres personæ sunt unus Deus et non tres dii, quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una æternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Propter hanc unitatem, Pater est totus in Filio, totus in Spiritu S. ; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu S. ; Spiritus Stus, totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut præcedit æternitate aut excedit magnitudine, aut superat potestate. — *Hymn. Laud. fer. 2* : In Patre totus Filius et totus in Verbo Pater.

est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit a corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialem aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum quod Pater et Filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam, et tamen oppositorum relative unum est in altero, ut dictum est in corp. art.

Articulus VI

Utrum Filius sit æqualis Patri secundum potentiam.

1 Sent., dist. 20, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri secundum potentiam. Dicitur enim Joan. 5, 19 : *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.* Pater autem a se potest facere. Ergo Pater major est Filio secundum potentiam.

2. Præterea, major est potentia ejus qui præcipit et docet, quam ejus qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundum illud Joan. 14, 31 : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Pater etiam docet Filium secundum illud Joan, 5, 20 : *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit.* Similiter et Filius audit, secundum illud Joan. 5, 30 : *Sicut audio, judico.* Ergo Pater est majoris potentiæ quam Filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quod possit Filium generare sibi æqualem. Dicit enim Augustinus in lib. 3 contra Maximinum, cap. 7, circa fin. : *Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris ?* Sed Filius non potest generare Filium, ut supra ostensum est, quæst. 41, art. 6 ad. 1. Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius, et ita non est ei in potestate æqualis.

— Sed contra est quod dicitur Joan, 5. 19 : *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit* (1).

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod Filius est æqualis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis quod quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra, art. 1 et 4 hujus quæst., quod ipsa ratio divinæ paternitatis et filiationis exigit quod Filius sit æqualis Patri in magnitudine, id est, in perfectione naturæ. Unde relinquitur quod **Filius sit æqualis Patri in potestate ; — et eadem ratio est de Spiritu Sancto respectu utriusque.**

Ad primum ergo dicendum quod in hoc quod dicitur : *Filius non potest a se facere quidquam*, non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater, cum statim subdatur quod *quæcumque Pater facit, Filius similiter facit ;* sed ostenditur quod Filius habet potestatem a Patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, 9 de Trin., post med. : *Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non a se agat.*

Ad secundum dicendum quod in demonstratione Patris et auditione Filii non intelligitur nisi quod Pater communicet scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quod ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum quod sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio ; ita eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde manifestum est quod quidquid potest Pater, potest Filius ; non tamen sequitur quod possit generare, sed mutatur *quid* in *ad aliquid.* Nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eamdem potentiam quam Pater, sed cum alia relatione ; quia Pater habet eam ut dans ; et hoc significatur cum dicitur quod potest generare ; Filius autem habet eam ut accipiens ; et hoc significatur cum dicitur quod potest generari.

QUÆSTIO XLIII

De missione divinarum personarum. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum de missione divinarum personarum ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum alicui divinæ personæ conveniat mitti ; 2° utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum ; 3° secundum quid divina persona invisibiliter mittatur ; 4°

Art. 6. — *Definit. Eccles. : Anathemat. S. Damasi* : Si quis non dixerit Verbum Domini Filium Dei, Deum sicut Deum Patrem ejus et omnia posse et omnia nosse et Patri æqualem, anat. sit. Si quis non dixerit omnia posse Spiritum Sanctum, omnia nosse et ubique esse, sicut Filium et Patrem, anat. sit. — *Concil. XI Tolet.* : Item et Pater omnipotens et Filius omnipotens, et Spiritus S. omnipotens, nec tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens sicut et unum lumen et unum principium prædicatur. — *Symbol. Athanas.* Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus S. ; et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. — *Proposit. Abeilardi, damnat. a Concil. Senon. et Innocent. II :* Quod Pater sit plena potentia, Filius quædam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia.

Opera ad extra tribus personis sunt communia, ut patet per *Definit. Eccles.* (vide q. 41, art. 1 et q. 45 art. 6.) — Unitatem Personarum in operationibus, et æqualitatem secundum potentiam, videntur nostris temporibus Guntherus negasse (*Cfr. :* Kleutgen t. 1), et etiam Mastrofinius, *de Trinit. l. 6, c. 7,* et Staudenmaier *t. 2, de habitu Dei trini ad creaturas,* qui contenderunt personas divinas creare pro ratione characteris personalis. Et etiam antea Henricus Gandav. (1297) dixerat personas divinas non creare per aliquod quod tribus est commune.

(1) Vulgata : *Quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit.*

utrum cuilibet personæ conveniat mitti; 5° utrum invisibiliter mittatur tam Filius quam Spiritus Sanctus; 6° ad quos fiat missio invisibilis; 7° de missione visibili; 8° utrum aliqua persona mittat se ipsam visibiliter, aut invisibiliter.

Articulus primus

Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti.

1 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 1; et 4 Cont., cap. 23, et cap. 24, ratione 21.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor alia. Ergo una persona non mittitur ab alia.

2. Præterea, omne quod mittitur, separatur a mittente; unde Hieronymus dicit super Ezech., lib. 5, comment. in illud: « *Ut portes ignominiam tuam et confundaris* » : *Quod conjunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest.* Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit, 7 de Trinit., non procul a fine. Ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cum ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 8, 16: *Non sum ego solus,* (1) *sed ego et qui misit me, Pater.*

Respondeo dicendum quod in ratione missionis *duo* importantur: quorum *unum* est habitudo missi ad eum a quo mittitur; *aliud* est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. — Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi *a mittente;* — vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; — vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; — vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. — Ostenditur etiam habitudo *ad terminum* ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; — vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; — vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. **Missio igitur divinæ personæ convenire potest — secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, — et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio;** sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incœpit in mundo esse per carnem assumptam; et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Joan. 1.

Ad primum ergo dicendum quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium; quia imperans est major, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundum æqualitatem, ut supra dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur; unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ; quia persona divina missa sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de missione quæ fit secundum motum localem, quæ non habet locum in divinis.

Articulus II

Utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum.

1 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod missio possit esse æterna. Dicit enim Gregorius, hom. 26 in Evang., paulo post princ.: *Eo mittitur Filius quo generatur.* Sed generatio Filii est æterna. Ergo et missio.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

3. Præterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est æterna. Ergo et missio.

— Sed contra est quod dicitur Gal. 4, 4: *Cum* (1) *venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

Art. 1. — Hæc doctrina est fidei. — Ex his intelligi potest, quod in divinis, Missio est processio unius personæ ab altera cum habitudine ad terminum, in quo incipit esse aliquo modo quo prius non erat.

S. Script. — Exod. 4, 13; Sap. 9, 10; Marc. 9, 36; Luc. 9, 48, et 24, 49; Joan. 3, 17 et 5, 37, et 6, 40, et 7, 28-33 et 8, 16-42, et 11, 42, et 14, 14-44 et 16, 5-7 et 17 (tot. cap.) et 20, 21; Ephes. 3, 17; Rom. 8, 3, etc.; Galat. 4, 4-13; 1 Petr. 1, 12; 1 Joan. 4, 9-14; 1 Corint. 2, 12,

Definit. Eccles. Concil. Tolet. XI: Spiritus Sanctus nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii, Spiritus dicitur.... Hic igitur Spiritus Sanctus missus ab utrisque creditur; sed minor a Patre et Filio non habetur, sicut Filius propter assumptam carnem, minorem se Patre et Spiritu Sancto esse testatur.,

Cfr. Joan. a S. Thomas. super hanc quæstion.; Foresti, *De Trinitate,* quæst. 21; Kleutgen, sect. 7; Scheeben, *Dogmatique* §. 125; Gonet, *Clypeus* in tract. S. Trinitatis.

(1) Vulgata: *Solus non sum, sed ego...* etc.

Art. 2. — Conjungit B. Thomas missionem et dationem, non quia sunt omnino idem, sed quia habent inter se aliquam convenientiam. Conveniunt in eo quod utraque importet novum quemdam existendi modum in creatura: differunt autem quod missio importet, Personam quæ mittitur procedere ab aliquo; datio autem hoc non importat, cum et Pater seipsum det, et divina essentia dari possit.

(1) Vulgata: *Ubi venit...* etc.

Respondeo dicendum quod in his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in sua significatione important solam habitudinem ad principium, ut *processio* et *exitus*. Quædam vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum, sicut *generatio* et *spiratio;* nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam, et spiratio passive accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut *missio* et *datio*. Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale. Unde « missio » et « datio » in divinis dicuntur temporaliter tantum; — « generatio » autem et « spiratio » solum ab æterno; — « processio » autem et « exitus » dicuntur in divinis et æternaliter, et temporaliter; nam Filius ab æterno processit, ut sit Deus; temporaliter autem, ut etiam sit homo secundum missionem visibilem, vel etiam ut sit in homine secundum invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de generatione temporali Filii non a Patre, sed a matre; vel quia ex hoc ipso Filius habet quod possit mitti, quod est ab æterno genitus.

Ad secundum dicendum quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ, sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum. Habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur; sed geminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

Articulus III

Utrum missio invisibilis divinæ personæ sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis.

1 Sent., dist. 14, quæst. 2, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona ejus; quod est error dicentium Spiritum Sanctum non dari, sed ejus dona.

2. Præterea, hæc præpositio, *secundum*, denotat habitudinem alicujus causæ. Sed persona divina est causa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, et non e converso, secundum illud Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Ergo inconvenienter dicitur quod persona divina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit, 4 de Trin., cap. 20, in med., quod *Filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur*. Sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

4. Præterea, Rabanus dicit quod Spiritus Sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de Trin. (elicitur ex cap. 4 ejus lib. circ. fin.), quod *Spiritus Sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam*. Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum quod divinæ personæ convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo; neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam. sicut causa in

---

Art. 3. — Missio distinguitur in missionem visibilem et in missionem invisibilem. Et dicitur visibilis, illa quæ fit cum aliquo signo sensibili, sicut Spiritus Sanctus missus est in forma ignis et columbæ, et Filius in carne humana. Invisibilis autem cum sit intus in anima absque exterioribus signis, ut cum infunditur gratia communiter. De hac ergo invisibili missione divinæ personæ ad animam est nunc quæstio, utrum attendatur tantum secundum gratiam gratum facientem, quæ filios Dei constituit; an etiam secundum alia dona communia bonis et malis, puta secundum scientiam, fidem, prophetiam etc. (Cajetanus). — Triplicem ergo fieri in homine missionem invisibilem divinarum personarum. 1. In prima hominis justificatione. 2. In quolibet augmento gratiæ. 3. In beatitudine, in qua Deus novo et speciali modo erit in anima, per unionem suæ essentiæ in ratione speciei intelligibilis. (Billuart). Circa præsentiam Dei in anima Justi, cfr., Petav. lib. 8, et Gonet, super hanc quæst.

Rabanus-Maurus de quo hic agitur ad 4, fuit discipulus docti Alcuini, deinde abbas Fuldensis. (822-842) et Moguntinus Episcop. (847). Obiit anno 856. Ejus opera Colon. impressa 1627, 3 fol.

S. Script. Joan. capit. 14; 1 Corint. 3, 16; 1 Joan. 4, 12-17.

effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde **secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina.**

Similiter illud solum habere dicimur quo libere possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde **ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur.**

Ad primum ergo dicendum quod per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur; et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad secundum dicendum quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam; et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiæ. Sed tamen ipsum donum gratiæ est a Spiritu Sancto; et hoc significatur cum dicitur quod *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum.*

Ad tertium dicendum quod licet per aliquos alios effectus Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

Ad quartum dicendum quod operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis sicut et donum prophetiæ, et quælibet gratia gratis data. Unde 1 Cor. 12, gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus. Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus Sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur Spiritus propheticus, vel miraculorum, in quantum a Spiritu Sancto habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

Articulus IV

Utrum Patri conveniat mitti.

1 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. unico.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Patri etiam conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum, cum haberi non possit nisi seipso donante. Ergo potest dici quod Pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Joan. 14, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea, quidquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 3. Ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 lib. de Trinit., cap. 3, paulo post princip., quod *solus Pater nunquam legitur missus.*

Respondeo dicendum quod missio in sui ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundum originem, ut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst. Unde **cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solum Filio et Spiritui Sancto, quibus convenit esse ab alio.**

Ad primum ergo dicendum quod si dare importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat se ipsum, in quantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum quod licet effectus gratiæ sit etiam a Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus Sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus 4 de Trinit., cap. 20, post med., quod *Pater, cum in tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus; non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.*

Ad tertium dicendum quod missio, in quantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

Articulus V

Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti.

1 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 1; et 4 Cont., cap. 8, num. 9, et cap. 23.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundum dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum Sanctum, secundum illud 1 Corinth. 12, 11: *Omnia*

operatur unus atque idem Spiritus. Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus Sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiæ gratum facientis; cum sine charitate possint haberi, secundum illud 1 ad Cor. 13, 2 : *Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam* (1), *nihil sum*. Cum ergo Filius procedat ut verbum intellectus, videtur quod non conveniat ei invisibiliter mitti.

3. Præterea, missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est art. præc. et art. 1 hujus quæst. Sed alia est processio Filii, alia Spiritus Sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur ; et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandum creaturam.

— Sed contra est quod Sapient. 9, 10, dicitur de divina Sapientia : *Mitte illam de cœlis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuæ*.

Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Joan. 14, 23 : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum modum inhabitandi illius personæ ; et originem ejus ab alia. Unde **cum tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. — Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse ; et per consequens nec mitti.**

Ad primum ergo dicendum quod licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, ut supra dictum est, q. 38, art. 2 ; aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum ; et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit, 4 de Trinit., cap. 20, circ. med., quod *tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*.

Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus Sancti ; Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit, in 9 lib. de Trinit., cap. 10 circ. fin. : *Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est*. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Joan. 6, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me ;* et in psalm. 38, 4 : *In meditatione mea exardescet ignis*. Et ideo signanter dicit Augustinus, loc. cit. in solut. 1 arg., quod *Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*. Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat ; et hæc proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. 6, 23 : *Sapientia doctrinæ secundum nomen ejus est* (1).

Ad tertium dicendum quod cum missio importet originem personæ missæ, et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est in corp. art. et art. 1 hujus quæst., si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

(1) Vulgata :... *non habuero...*

Articulus VI

Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ.

1 Sent., dist. 15, quæst. 5, art. 1, quæst. 1, 2, 3 et 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim veteris Testamenti gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis : dicitur enim Joan. 7, 39 : *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus* (2) *glorificatus*. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

2. Præterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis ; quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum charitas semper aut proficiat, aut deficiat : et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

3. Præterea, Christus et beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia

Art. 6. — Ad 1m argum. : Vide Ps. 50, 13 ; Luc. 1. 41-67 ; et 2. 25-27 ; 2 Petr. 1, 21. — Tamen dicit S. Thom. 1 dist. 15 q. 5, art. 2 : « Loquendo communiter, plenior facta est missio post Incarnationem quam ante ».

(1) Vulgata :... *nomen est ejus.*

(2) Vulgata :... *Quia Jesus nondum erat glorificatus.*

missio fit ad aliquid distans. Christus autem secundum quod homo, et omnes beati perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, sacramenta novæ legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam fit missio nvisibilis.

— Sed contra est quod secundum Augustinum, lib. 3 de Trinit. cap. 4, et lib. 15, cap. 27, post princ., missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 3, 4 et 5 art. hujus quæst. missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet *duo* considerare, scilicet **inhabitationem gratiæ, — et innovationem quamdam per gratiam. — Ad omnes ergo fit missio invisibilis in quibus hæc duo inveniuntur.**

Ad primum ergo dicendum quod missio invisibilis est facta ad patres veteris Testamenti; unde dicit Augustinus, 4 de Trinit., cap. 20, parum ante med., quod *secundum quod Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus aut cum hominibus. Hoc autem antea factum est in patribus et prophetis.* Cum ergo dicitur: *Nondum erat datus Spiritus*, intelligimus de illa datione cum signo visibili quæ facta est in die Pentecostes.

Ad secundum dicendum quod etiam secundum profectum virtutis aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, 4 de Trin., loco proxime citato, quod *tunc unicuique mittitur Filius, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis.* Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ; ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis non secundum intensionem gratiæ, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo; quod erit usque ad diem judicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, non autem postea; cum a principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia.

Ad quartum dicendum quod gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter sicut forma artificiati est in instrumentis artis secundum quemdam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

ARTICULUS VII

Utrum Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti.

Locis super art. 6 inductis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritui Sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus Sanctus minor Patre. Ergo Spiritui Sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundum carnem. Sed Spiritus Sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem; unde non potest dici quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo, sicut est etiam in sacramentis, et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus Sanctus visibiliter mittitur; vel oportet dicere quod secundum omnia hujusmodi ejus missio visibilis attenditur.

3. Præterea, quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus Sanctus quam alia persona.

4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur Spiritus Sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium Angelorum, ut Augustinus dicit, 3 de Trin. (elicitur ex cap. 4, 5 et 9). Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos; et sic ipsi Angeli mittuntur, et non Spiritus Sanctus.

6. Præterea, si Spiritus Sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem; quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit; et ad omnes ad quos fit

---

ART. 7. — In titulo, ponit specialius de Spiritu Sancto, quoniam de Filio constat quod missione visibili missus est, cum Verbum caro factum est. Sed respondet universalius quam quæsitum fuerit, primo non solum de Spiritu Sancto sed etiam de Filio; et secundo ponendo differentiam inter modum utriusque missionis.

missio invisibilis, sive in novo, sive in veteri Testamento, missio visibilis fieri debet; quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus Sanctus visibiliter mittitur.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 3, quod Spiritus Sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

RESPONDEO dicendum quod Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet, quæst. 12, art. 12. Et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones æternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodam modo demonstravit; ita **conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur.**

Aliter tamen Filius et Spiritus Sanctus. Nam Spiritui Sancto, in quantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum: Filio autem, in quantum est Spiritus Sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideo **Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed Spiritus Sanctus tanquam sanctificationis indicium.**

Ad primum ergo dicendum quod Filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personæ assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit; et sic ratione naturæ assumptæ Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus Sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non potest dici minor Patre propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum quod missio visibilis Spiritus Sancti, non attenditur secundum visionem imaginariam, quæ est visio prophetica; quia, ut Augustinus dicit, 2 de Trinit., cap. 6, circa med., *visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam vero illam et ignem oculis viderunt, quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus Sanctus ad hujusmodi species sicut Filius ad petram; quia dicitur:* « Petra erat Christus » (1 ad Cor. 10). *Illa enim petra jam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat. Sed illa columba et ignis ad hæc tantum significanda repente exstiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi quæ in rubo apparuit Moysi, et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant cum lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis exstitit species, ut aliquid significaret atque prædiceret.* Sic igitur apparet quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ, et non corporales, neque secundum signa sacramentalia veteris et novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum; sed Spiritus Sanctus visibiliter dicitur esse missus, in quantum fuit monstratus in quibusdam creaturis sicut in signis ad hoc specialiter factis.

Ad tertium dicendum quod licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad quartum dicendum quod personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem, ut dictum est in corp. art. Et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cujus est agere, et cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a Spiritu Sancto in unitatem personæ, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum: et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quamdiu perageret officium suum.

Ad quintum dicendum quod illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio Angelorum, non tamen ad significandum personam Angeli, sed ad significandum personam Spiritus Sancti. Quia igitur Spiritus Sanctus erat in illis creaturis visibilibus sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas Spiritus Sanctus visibiliter mitti dicitur, et non Angelus.

Ad sextum dicendum quod non est de necessitate invisibilis missionis ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed, sicut dicitur 1 Cor. 12, 7, *manifestatio Spiritus datur alicui* (1) *ad utilitatem,* scilicet Ecclesiæ. Quæ quidem utilitas est ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur, et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum, et per apostolos, secundum illud Hebr. 2, 3: *Quæ cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est.* Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus Sancti ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodam modo Ecclesia fundabatur; ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fœcundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem; unde vox Patris intonuit, Matth. 3, 17: *Hic est Filius meus dilectus,* ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerentur. In transfiguratione vero sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ, unde dictum est, ibid. 17, 5: *Ipsum audite.* Ad apostolos autem sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramento-

(1) Vulgata: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*

rum ; unde dictum est eis, Joan. 20, 23 : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ ; unde dicitur, Act. 2, 4, quod *cæperunt loqui variis linguis.* Ad patres autem veteris Testamenti missio visibilis Spiritus Sancti fieri non debuit ; quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus Sancti, cum Spiritus Sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt autem factæ visibiles apparitiones divinarum personarum patribus veteris Testamenti ; quæ quidem missiones visibiles dici non possunt ; quia non fuerunt factæ, secundum Augustinum, lib. 2, de Trin., cap. 17, circa. fin., ad designandum inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

Articulus VIII

Utrum nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit æternaliter.

1 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 1 et 2 ; et Pot. quæst. 10, art. 4, ad 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit æternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus, 4 de Trin. (colligitur ex cap. ult. in fine), *Pater a nullo mittitur, quia a nullo est.* Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

2. Præterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinæ personæ non potest haberi auctoritas nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina persona quæ mittitur, sit a persona mittente.

3. Præterea, si persona divina potest mitti ab eo a quo non est, nihil prohibebit dicere quod Spiritus Sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo ; quod est contra Augustinum, 15 de Trin., cap. 26. Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

— Sed contra est quod Filius mittitur a Spiritu Sancto, secundum illud Isai. 48, 16 : *Nunc misit me Dominus Deus, et Spiritus ejus* (1). Filius autem non est a Spiritu Sancto. Ergo persona divina mittitur ab ea a qua non est.

Respondeo dicendum quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo a quo est æternaliter ; et secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus a Spiritu Sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad prædicandum a Spiritu Sancto. Augustinus autem dicit, 2 de Trin., cap. 5, post princ., quod *Filius mittitur et a se, et a Spiritu Sancto ;* et Spiritus Sanctus etiam mittitur et a se, et a Filio : ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti ; mittere autem conveniat cuilibet personæ.

Utrumque autem habet aliquo modo veritatem ; quia cum dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis, aut invisibilis, secundum quem missio divinæ personæ attenditur. — **Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personæ** ; et sic Filius mittitur tantum a Patre ; Spiritus Sanctus autem a Patre et Filio. — **Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus, secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam.** Non autem propter hoc homo dat Spiritum Sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare.

Et per hoc patet *solutio ad objecta.*

Art. 8. — *Definit. Eccles. : Concil. Tolet. XI :* Filius cum homine unus extat persona ; cum Patre vero et Spiritu Sancto, natura divinitatis sive substantia. Missus tamen Filius, non solum a Patre, sed a Spiritu Sancto missus credendus est ; in eo quod ipse per Prophetam dicit : « Et nunc Dominus misit me et Spiritus Sanctus ». A seipso quoque missus accipitur, pro eo quod inseparabilis non solum voluntas, sed operatio totius Trinitatis agnoscitur. Hic enim qui ante sæcula unigenitus est vocatus, temporaliter primogenitus factus est : unigenitus propter deitatis substantiam, primogenitus propter assumptæ carnis naturam.

(1) Vulgata : *Nunc Dominus Deus misit me et Spiritus ejus.*

Tractatus de Creatione

QUÆSTIO XLIV

De processione creaturarum a Deo et de omnium entium prima causa. — *In quatuor articulos divisa.*

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita ; — ut primo, consideretur de productione creaturarum ; — secundo, de earum distinctione ; — tertio, de conservatione et gubernatione.

Circa primum tria sunt consideranda : — primo quidem, quæ sit prima causa entium ; — secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa ; — tertio vero, de principio durationis rerum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Deus sit causa efficiens omnium entium ; 2° utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei ; 3° utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum ; 4° utrum ipse sit causa finalis rerum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo.

1 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 2 et 3; et dist 17, quæst. 1, art. 2; et 2 Cont., cap. 6, 15 et 16; et Opusc. 2, cap. 68 et 69; et Opusc. 15, cap. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse; ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse. non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse; quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

3. Præterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam

---

ART. 1. — Creatio est productio entis ex nihilo. Circa quod observandum est præpositionem *ex* non importare habitudinem causalitatis affirmativæ, quasi *nihilum* sit materia ejus rei quæ producitur; sed importare habitudinem causæ quæ negatur, ita ut *ex nihilo* idem sit ac *non ex aliquo*, sicut docet S. Doct. quæst. seq. art. 1. ad. 3. — Doctrina istius art. est de fide. — Nota quod in littera art. omne ens non stat pro omni re alia a Deo, alioquin superflueret sequens artic.; sed stat pro omni re quæ proprie dicitur ens; ut sunt apud nos composita, et in superioribus, quæ subsistunt.

Errores circa Doctrinam de Creatione. — Materialistæ olim docuerunt atomos esse æternos, ac motu præditos fuisse; unde ex atomorum fortuito concursu, ortus est iste mundus absque ullius Creatoris actione. Hoc deliramentum recentiores Positivistas non pudet resuscitare, vocabulis tantum mutatis. — Gnostici, teste S. Epiphanio, (hæres. 25 et 26) negarunt mundum esse a Deo conditum. Manichæi, ex eodem S. Epiph. (hæres. 22) et ex S. August. (hær. 46) duos adstruebant deos a se independentes: unum bonum, auctorem novi Testamenti et rerum spiritualium; alterum malum, auctorem veteris Testamenti, et omnium rerum visibilium. — Scotus Erigena, Eckardus, Jordanus Bruno errores docuerunt. quos recentiores pantheistæ sunt secuti, mundi originem ex primi Entis evolutione explicantes. Pseudophilosophi, et Atheistæ, Deistæ, Rationalistæ, et plures protestantes de Creatione varios errores pariter docuerunt. — Tandem hypothesim quamdam singularem Cartesius propugnare conatus est, quæ in plurimis punctis cum sana doctrina haud facile conciliari potest. Dicit enim 1° Materiam esse a Deo creatam, ex natura sua homogenam seu ejusdem rationis. 2° Essentiam ejus consistere in trina extensione, sicque materiam, corpus, extensionem, spatium esse synonyma. Unde, 3° materiam nullos habere fines suæ extensionis, quia quidquid et ubicumque concipitur, concipitur ut quid extensum, et non potest aliter concipi. Unde 4° vacuum etiam divinitus esse impossibile, quia omne spatium imaginabile trina dimensione constat. 5° Mundum hunc esse indefinitum. 6° Plures mundos esse impossibiles, nec minimam materiæ portionem posse de novo creari, quia omnia spatia imaginaria sunt repleta. Fictiones etiam inde plures alios eduxit (Ex Billuart).

S. Script.: Genes., cap. 1: Exod. 20, 11; Ps. 32, 6 et 79, 69 et 102, 26, et 145, 6 et 148, 5; Eccles. 3, 13; Prov. 8, 22; Sap. 11, 18; Is. 26, 12 et 44, 24; 2 Machab. 7, 23; Joan. 1, 3; Act. 17, 24; Rom. 4, 17 et 11, 36; Coloss. 1, 16; Hebr. 11, 2.

Definit. Eccles. — *Symbol. Apost.:* Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem cœli et terræ. — *Symbol. Nicæn.:* Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem factorem cœli et terræ. — *Epist. S. Leon. P. ad Turibium Episc. Asturic., contra errores Priscillianist.:* 2. Ineptum, vanumque commentum de processionibus quarumdam virtutum ex Deo, quas habere cœperit et quas essentia sui ipse præcesserit. — *Concil. plenar. Hispan. jussu et auctoritate S. Leonis* (447) *Toleti congregatum contra Priscillian.:* Credimus in unum verum Deum... visibilium et invisibilium factorem, per quem omnia facta sunt in cœlo et in terra... animam autem hominis non divinam esse substantiam, aut Dei partem, sed creaturam dicimus Dei voluntate creatam. Si quis autem dixerit aut crediderit, a Deo omnipotente, mundum hunc factum non fuisse, atque omnia ejus instrumenta, anat. sit. Si quis dixerit vel crediderit ab altero Deo mundum fuisse factum, et non ab eo de quo scriptum est: In principio fecit Deus cœlum et terram, anat. sit. Si quis dixerit vel crediderit animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam, anat. sit. — *Canon. Concil. Œcumen. V. contra Origen.:* Si quis dixerit.... quod mundus antiquiora ipsius existentia elementa habens in se subsistentia, siccitatem, humorem, calorem, frigus, et ideam, ad quam efformatus est, ita est factus, quodque sanctissima et consubstantialis Trinitas mundum non creaverit, et ideo sit genitus: sed mens quam creatricem vocant, existens ante mundum, ipsique mundo existentiam largiens, genitum exhibuerit, anat. sit. — *Proposit. Abeilardi, damnat. a Concil. Senon. et Innoc. II:* Quod Spiritus Sanctus sit anima mundi. — *Concil. Bracarense I, can. 13:* Si quis dixerit creationem universæ carnis non opificium esse Dei, sed malorum angelorum, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt, anat. sit. — *Concil. Lateran. IV* (1215) *sub Innoc. III:* Firmiter credimus, et simpliciter confitemur quod unus est verus Deus... unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium qui sua omnipotenti virtute, simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitu am. — *Proposit. Ekkardi a Joanne XXII damnatæ* (1329). 1. Quod Deus non potuit primo producere mundum quia res non potest agere antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit. 2. Concedi posse, quod mundus ab æterno fuerit. 3. Quod simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coæternum per omnia coæqualem Deum genuit, etiam mundum creavit. 11. Quidquid Deus Pater Filio suo unigenito in natura humana dedit, hoc totum, mihi dedit. Nihil excipio, nec unionem, nec sanctitatem. 13. Quidquid divinæ naturæ proprium est, id totum hominis justi proprium esse. Quamobrem illum operari quidquid Deus operatur: una cum ipso cœlum et terram creasse, Verbum æternum generare; denique Deum sine ipso nihil facere posse. 22. Pater generat me suum Filium et eumdem Filium. Quidquid Deus operatur, unum est. Propterea, generat me suum Filium sine omni distinctione. 26. Omnes creaturæ sunt purum nihil. 27. Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile: si tota anima esset talis, esset increata et increabilis. Et hoc est intellectus. *Doctrina Ekkardi ut patet, non est nisi monstruosum mysticismum pantheisticum.* — *Concil. Florent. in Decreto pro Armenis:* Firmiter credit, profitetur et prædicat, unum verum Deum... esse omnium visibilium et invisibilium creatorem: qui quando voluit, bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas: bonas quidem, quia a summo bono factæ sunt, sed mutabiles quia de nihilo factæ sunt, nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est. — *Propositiones damnatæ a R. Inquis. 18 Sept. 1861:* 2. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. 3. Universalia a parte rei considerata, a Deo realiter non distinguuntur. 6. Res creatæ sunt in Deo tan-

agentem, ut per Philosophum patet, in 3 Metaph., text. 3 ; non igitur omnia entia sunt a Deo sicut a causa agente.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 11. 36 : *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.*

RESPONDEO dicendum quod **necesse est dicere omne ens quod quocumque modo est, a Deo esse.** Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, quæst. 3, art. 4, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens ; et iterum ostensum est, quæst. 11, art. 3 et 4, quod esse subsistens non potest esse nisi unum ; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. — Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem ; et Aristoteles dicit, in 2 Metaphys., text, 4, quod id quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis, et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

Ad primum ergo dicendum quod licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione ; quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in 8 Physic., text. 46. Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles, in 5 Metaph., text. 6, quod sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quæ sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem cadunt sub consideratione mathematici ; et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

---

quam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione, extra se ponit. 7. Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine, v. g., creaturam producit. — *Syllab. Proposit. a Pio IX damnatar. :* 1. Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum, existit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura... atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam ; ac una eademque res est Deus cum mundo... 2. Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum. — *Concil. Vatic. Sess. 3, c. 1.* S. Cath. Apost. Rom. Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum cœli et terræ... qui cum sit una singularis, simplexque omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est, re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. Hic solus verus Deus, bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio, simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. *Canones :* 1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit, anat. sit. 3. Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anat. sit. 4. Si quis dixerit res finitas tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales e divina substantia emanasse ; — aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia ; — aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, anat. sit. 5. Si quis non confiteatur mundum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas ; — aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum ; — aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anat. sit.

Cfr. : — Opera quæ scripserunt Patres præcipue contra Manichæos, et præcipue S. August. ; S. Anselmus, *Monolog.* cap. 5 et seq. ; S. Thomas Quæst. *de Potentia* et *Contra Gent.* lib. 2, cap. 1 et seq. ; Theologi qui commentariis illustraruut præsentes quæstiones ; Suarez, *Metaphys.*, disp. 20 ; Gatti, *Institut. apologet.* tom. 1 ; Jungmann, *De Deo Creatore ;* Liberatore, Sanseverino, Zigliara, in Institutionib. suis philosophiæ, Tractat. de Cosmologia ; Stentrup, *Dogma de Creatione in tempore,* (german. idiomate) Inspruck, 1870 ; Scheeben, *Dogmatique*, t. 3 ; Schrader, *De Deo creante* 8° ; Kilber, *De Deo Creatore ;* Gerdil, *Essai d'une démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière ;* Mazella, *de Deo creante*, 8° ; Klée, *Historia Dogmatum*, vol. 1, p. 2, et *La Creation ;* Filippi vesc. d'Aquila, *Lettera sulle due Constit. del Concil. Vatic.* c. 1. Prato 1871, 1 vol. in-12. — De Eckardo seu Ekardo teutonico, theologo mystico, ord. Prædic., cujus errores plurimos innovaverunt postea Quietistæ, vide Natal. Alexandrum, de hæresib. sæc. XIV, *in Hist. Eccles. ;* Fabricius, *Bibliot. med. æv.* ; Echard *Scriptor. Ord. Præd.* Cæterum Ekardus errores suos revocavit, prout declaravit pse Pontifex, Joann. XXII ; et obiit circa 1328. — De Joan. Scoto Erigena, Cfr : Alexand. *Historia*, 6 ; *Hist. litter. France ;* Bulæus, *Hist. univ. Paris.*, 1 ; Ceilier ; Fabricius ; Staudenmaier, *Joan. Scot. Erig.* etc ; Trithemius ; Lelong, *B. F.* 4 ; Mai, *Class. auct.*

Articulus II

Utrum materia prima sit creata a Deo.

Sup. quæst. 14, art. 2, corp.; et 2 Sent., dist. 37, quæst. 1, art. 1; et Verit. quæst. 3, art. 5, corp.; et Pot. qu. 3, art. 5; et Opusc. 3, cap. 69, 98, 139, 230; et Rom. 11, lect. 5; et Phys. 8, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia prima non sit creata a Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio, ut dicitur in 1 Phys., text. 62. Sed materiæ primæ non est aliquod subjectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

2. Præterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile; et sic, cum omne agens agat in quantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, in quantum hujusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est quod sit facta.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 12 Confess., cap. 7, in fine : *Duo fecisti, Domine : unum prope te*, scilicet Angelum; *aliud prope nihil*, scilicet materiam primam.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. — A principio enim quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid hujusmodi. — Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, lib. 2 de Gener., text. 56, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem, sicut substantia alicujus speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. — Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, in quantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt hæc, vel talia; sed secundum quod sunt entia.

Hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt hæc per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic **oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus, in 1 Physicæ, loco cit. in arg., loquitur de *fieri* particulari, quod est de forma in formam, sive accidentalem, sive substantialem; nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi: a qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet a primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi; nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles in 12 Metaph., text. 40.

Ad tertium dicendum quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma; licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

Articulus III

Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum.

Pot. qu. 7, art. 1 ad 3; et 2 Cont., cap. 11, in princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod causa

Art. 2. — Quid sit Materia prima? Respondetur cum Goudin (*Philosophia*). Materia prima definitur : « Primum uniuscujusque rei subjectum, ex quo inexistente omnes res naturales fiunt ». Aristoteles tradidit definit. sequent. : « Materia est primum subjectum, ex quo, cum insit, aliquid fit primo, et non secundum accidens ». Quæ verba in idem redeunt cum nostris. Explicatur : In primis materia dicitur *primum subjectum*, eo quod omni naturali generationi subjiciatur veluti lignum subjicitur sculpturæ; et dicitur signanter *primum*, quia non supponit aliquod aliud prius. Additur *ex quo inexistente*, id est intus manente, et ipsam rei compositionem ingrediente; *res omnes naturales fiunt*, quia nulla substantia naturalis et corporea est, quæ non fiat ex materia. — Brevior tradi posset definitio materiæ dicendo : Materia est *potentia substantialis*, id est natura quædam, ex qua fieri potest quælibet substantia naturalis. — Doctrina istius art. ex fide certa est.

Plato et Hermogenes, (apud Tertulianum I *De Præscript.* c. 35), Seleuciani et Herminiani (apud S. Augustin. hæres. 39), dixerunt materiam non fuisse a Deo productam, sed ipsi coæternam, ex qua mundum visibilem produxit.

Art. 3. — Hic art. est contra Platonem, qui rerum ideas ex-

exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut jam dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicujus speciei; quod ex hoc patet quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut per se hominem, et per se equum, et hujusmodi; et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus, quia particularium non est scientia, nec definitio. Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia vel species non in singularibus, et hæc dicuntur exemplaria; ergo idem quod prius.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit, 5 cap. de div. Nom., non remote a princ., lect. 1, quod *ipsum secundum se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse.*

— Sed contra est quod exemplar est idem quod idea. Sed ideæ, secundum quod Augustinus, lib. 83 QQ. dicit, quæst. 46, non remote a princ., sunt *formæ principales, quæ divina intelligentia continentur.* Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Respondeo dicendum quod **Deus est prima causa exemplaris omnium rerum.** Ad cujus evidentiam considerandum est quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus, quæst. 15, art. 1, ideas, id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. — **Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici** secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eamdem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Ad primum ergo dicendum quod licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ a Deo, ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad secundum dicendum quod de ratione hominis est quod sit in materia; et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum quod licet quælibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eumdem modum habeant in essendo quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales a particularibus conditionibus; non tamen oportet quod universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, 11 cap. de div. Nom., inter med. et fin. lect. 4, *per se vitam et per se sapientiam* quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

Articulus IV

Utrum Deus sit causa finalis omnium.

Inf., quæst. 65, art. 2. et quæst. 103, art. 2; et 2 Sent., dist. 1, qu. 2, art. 2, corp.; et 3 Cont., cap. 17 et 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis, et forma generati, et agens, non incidunt in idem numero, ut dicitur in 2 Physic., text. 70, quia finis generationis

---

tra Deum posuit. — Vide Is. 40, 13, etc.; Rom. 11, 33, etc.; 1 Corint. 2.

Art. 4. — In titulo, ly *omnium* distribuit pro omnibus rebus aliis a Deo, quoniam tractatus iste de causalitate Dei ad extra est. — Alia argumenta videri possunt lib. 3. *Cont. Gent.* c. 17 et 18. — Ex his intelligi potest Origenem merito esse reprehensum quod doceret Deum non fecisse mundum propter suam bonitatem, sed ut faceret locum, in quo angelos et animas puniret, ut refert Hieronym. *Epist. 59 ad Avitum.* et August. lib. 11 *de Civit.* cap. 23 (Sylvius). — Almaricus etiam docebat Deum esse finem totius universi, sed sensu pantheistico, ita ut entia ad Deum reverterentur, ad constituendum cum ipso unum et idem ens. — Concil. Vatican. definivit: « Si quis mundum ad Dei gloriam con-

est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius ; quod est impossibile.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 4 ; *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

RESPONDEO dicendum quod omne agens agit propter finem ; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu. Est autem idem finis agentis et patientis in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta ; et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas ; et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit ; et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum quod forma generati non est finis generationis, nisi in quantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit ; alias forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione ; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum quod cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

ditum esse negaverit, anat. sit ». Unde Ecclesia in officiis suis decantat : « Regem cui omnia vivunt, venite adoremus ». — Contra hanc doctrinam, videntur Hermesiani hisce temporibus non recte sensisse, quos Kleutgen confutavit.

S. Script. — Deuter. 26, 19 ; Exod. 14, 17 ; Psalmi ultimi *Laudate* ; Is. 44, 6 ; Baruch. 3, 34 ; Rom. 11, 36 ; 1 Cor. 15, 27 etc. ; Ephes. 1, 6 ; Hebr. 21, 10 ; Phil. 1, 10 ; Apoc. 1, 8 et 19, 16 :

Cfr. : Lessius, *de Perfect. div.* lib. 14 ; Kleutgen, *Theolog. du moyen âge,* sect. 5.

QUÆSTIO XLV

De modo emanationis rerum a primo principio. — *In octo articulos divisa.*

Deinde quæritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio ; de qua quæruntur octo : 1° quid sit creatio ; 2° utrum Deus possit aliquid creare ; 3° utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura : 4° cui competat creari ; 5° utrum solius Dei sit creare ; 6° utrum commune sit toti Trinitati aut proprium alicujus personæ ; 7° utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis ; 8° utrum opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

Articulus primus

Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere.

2 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 6 ; et Pot. quæst. 3, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis et prophetarum, lib. 1, cap. 23, ante med. : *Facere est quod omnino non erat ; creare vero est ex eo quod jam erat, educendo aliquid constituere.*

2 Præterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid ; sed magis ex ente in ens.

3. Præterea, hæc præpositio, *ex*, importat habitudinem alicujus causæ, et maxime materialis, sicut cum dicimus quod statua fit ex ære. Sed *nihil* non

Art. 1. — *Ex resp. ad 1.* Notandum est verbum *creare*, potissimum sumi tripliciter : 1° pro qualibet cujuscumque rei productione, sic (Eccles. 2) de Sapientia dicitur quod ab initio creata sit. 2° Ut sit ad altiorem statum evehere, quomodo dicitur quis creari Episcopus. 3° Magis proprie ut sit ex nihilo producere. — Quomodo a definitione creationis excludi potest æterna generatio Filii Dei, cum ipsa sit productio entis non ex aliquo tanquam materia vel subjecto ? Resp. in primis excludi per hoc quod cum Filius Dei sit coæternus Patri, nullus est, nequidem secundum nostrum modum intelligendi, ordo successionis esse ipsius post nihil. Deinde, quamvis non sit productus ex aliqua materia vel subjecto, est tamen genitus de aliqua substantia, nimirum de substantia Patris, quæ etsi secundum rem non præsupponatur Filio, nec ejus productioni, præsupponitur tamen secundum modum nostrum intelligendi (Sylvius). — Require in quæst. præc. definit. fidei quas adnotavimus.

potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

— Sed contra est quod super illud Gen. 1 : *In principio creavit Deus cœlum*, etc., dicit Glossa ord. ex Beda in hunc loc. quod *creare est aliquid ex nihilo facere.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 2, non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi ; sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita **creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus æquivoce utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur ; ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus *ad quem* illius mutationis, est nobilior et prior ; licet terminus *a quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior : sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio ; propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis ; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus *a quo* in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus, *a quo*, in alteratione ; et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio ; quia terminus *ad quem*, est tota substantia rei ; id autem quod intelligitur ut terminus *a quo*, est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, *ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantum ; sicut cum dicitur : Ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod hæc præpositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab ea. — Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo ejus quod est, ad non esse præcedens. — Si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, et est sensus : Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo ; sicut si dicatur : Iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. — Et utroque modo verificatur, cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, *ex*, importat ordinem, ut dictum est in hac respons. Secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

Articulus II

Utrum Deus possit aliquid creare.

2 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 2 et 3 ; et dist. 37, quæst. 1, art. 2 ; et 2 Cont., cap. 6, 15 et 16 ; et Pot. quæst. 3, art. 16, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit aliquid creare, quia, secundum Philosophum, 1 Physic., text. 34, antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum, utpote quod Deus faciat quod totum non sit majus sua parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul veræ. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

2. Præterea, si creare est aliquid ex nihilo facere ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est in subjecto aliquo, ut patet per definitionem motus ; nam motus est actus existentis in potentia. Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit, quia in permanentibus quod fit, non est ; quod autem factum est, jam est. Simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit. fieri ejus præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subjectum, in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram ;* ubi dicit Glossa ord., ex Beda, super hunc loc., quod *creare est aliquid ex nihilo facere.*

Respondeo dicendum quod, **non solum non est impossibile a Deo aliquid creari ; — sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse,** ut ex præmissis habetur, qu. præc., art. 1. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit, præsupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem ; sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno, et ære, quæ per artis

---

Art. 2. — Est de fide, ut patet ex definit. Concil. et præcipue Vaticani.

actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ ; sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, qu. præc., art. 1 et 2, quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

Ad primum ergo dicendum quod antiqui philosophi, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 2, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione ; et secundum hoc erat eorum communis opinio, *ex nihilo nihil fieri*. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum quod creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem ; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum ; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in 3 Physicorum, text. 20 et 21, oportet quod subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est qu. 13, art. 1, creatio significatur per modum mutationis ; et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere ; quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari ; quia facere et fieri important habitudinem causæ ad effectum, et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum quod in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est), sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde, et formatum est. Et in his quod fit, est ; sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad quartum dicendum quod objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens ; quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens,

Articulus III

Utrum creatio sit aliquid in creatura.

1 Sent., dist. 40, quæst. 1, art. 1, ad 1 ; et Pot. quæst. 3, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturæ, ita creatio active accepta attribuitur Creatori. Sed creatio active accepta non est aliquid in Creatore ; quia sic sequeretur quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea, nihil est medium inter Creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque ; non enim est Creator, cum non sit æterna ; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem, qua ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creatura.

3. Præterea, si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet, quod sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo res creata esset subjectum creationis, et sic idem esset subjectum creationis et terminus ; quod est impossibile, quia subjectum prius est accidente, et conservat accidens. Terminus autem posterius est actione et passione, cujus est terminus ; et eo existente, cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

— Sed contra, majus est fieri aliquid secundum totam substantiam quam secundum formam substantialem, vel accidentalem. Sed generatio simpliciter, vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

Respondeo dicendum quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum ; quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum, vel mutationem, fit ex aliquo præexistente. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est art. pr. ad

---

Art. 3. — Creatio activa non dicit aliquid egrediens a Deo, quod recipiatur in creatura, sed tantum divinum velle, cum habitudine actualiter producentis ad rem productam universaliter, seu secundum totam ejus substantiam (*Ferrar.* in cap. 18, Cont. Gent. 2). — Dei actio est æterna, ait S. Doct., cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab æterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quæ intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum (q. 3 de Pot. art. 17 in resp. ad 12).

2. Unde relinquitur quod **creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad Creatorem ut ad principium sui esse** : sicut in passione, quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad primum ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum ; relatio vero creaturæ ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 7, cum de divinis nominibus ageretur.

Ad secundum dicendum quod quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est art. præc., ad 2, mutatio autem media quodam modo est inter movens et motum ; ideo etiam creatio significatur ut media inter Creatorem et creaturam. Tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur ; quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per se ipsas ; sicut etiam supra dictum est, quæst. 42, art. 1 ad 4, cum de æqualitate personarum ageretur.

Ad tertium dicendum quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus ; sed secundum quod vere est relatio, creatura est ejus subjectum, et prius ea in *esse*, sicut subjectum accidente ; sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Neque tamen oportet quod, quamdiu creatura sit, dicatur creari ; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem cum quadam novitate seu inceptione.

Articulus IV

Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium.

Inf., art. 8 ; et Ver. quæst. 27, art. 7, ad 9 ; et Pot. quæst. 2, art. 5, ad 3. et art. 3, ad 2, et art. 8, ad 3 ; et Quodl. 8, quæst. 1, art. 1, ad 1 ; et Op. 34, cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in lib. de Causis prop. 4, in princ. : *Prima rerum creatarum est esse*. Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi.

2. Præterea, quod creatur est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea, illud proprie producitur per primam emanationem quod supponitur in secunda ; sicut res naturalis producitur per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ proprie creatur, et non compositum.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Cœlum autem et terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

Respondeo dicendum quod creari est quoddam fieri, ut dictum est art. 7 hujus quæst., ad 2 et 3. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari quibus convenit esse ; quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ, sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim proprie convenit esse quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formæ autem, et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est ; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ei subjectum est album. Unde, secundum Philosophum, 7 Metaphys., text. 2, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. **Sicut igitur accidentia et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia ; ita magis debent dici concreata quam creata ; — proprie vero creata sunt subsistentia.**

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur : *Prima rerum creatarum est esse*, ly *esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est art. 1 hujus quæst., et quæst. 44, art. 1. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum.

Ad secundum dicendum quod creatio non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus ; sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa non probat quod sola materia creatur, sed quod materia non sit nisi ex creatione ; nam creatio est productio totius esse, et non solum materiæ.

Art. 4. — Ex his sequitur nullam cujusque rei formam accidentalem vel substantialem (excepta anima rationali) proprie fieri vel creari ; et eadem ratione, neque materiam, neque partes rei essentiales aut integrales, eo quod nulli istorum conveniat esse id quod subsistit, sed quando producuntur simul cum subjecto vel composito, ita scilicet ut uno eodemque instanti fiat totum compositum, materia, forma, cæterisque partibus constans Sylvius). — Unde S. Thomas q. 3 de Potentia, art. 8, ad 3 dicit : « Gratia cum non sit forma subsistens, nec esse, nec fieri ei proprie per se competit ; unde non proprie creatur per modum illum, quo substantiæ per se subsistentes creantur ». Cfr. 1, 2, q. 110 art. 2, ad 3 et q. 113 art. 9, ubi ostendit gratiæ infusionem non esse creationem proprie dictam, sed tantum accedere ad rationem creationis. Juxta plures auctores, inter quos recensentur Baunes, Medina, Valentia, Vasques, Suarez, Gamachius, Sylvius, gratia educitur de potentia animæ obedientiali.

Articulus V

Utrum solius Dei sit creare.

2 *Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 3; et 4, dist. 5, quæst. 1, art. 3, quæst. 3; et 2 Cont., cap. 21, 85 et 96; et 3 cap. 67; et Pot. quæst. 3, art. 4; et Op. 2, cap. 70, 94 et 95; et Op. 15, cap. 10.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non solius Dei sit creare, quia secundum Philosophum, lib. 2 de Anima, text. 34, perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile; ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quanto major est resistentia ex parte facti, tanto major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est, quæst. 7, art. 2, 3 et 4, cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in 3 de Trinit., cap. 8, per tot., quod neque boni neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. Multo minus igitur aliæ creaturæ.

Respondeo dicendum quod satis apparet in primo aspectu secundum præmissa art. 1 hujus quæst. quod **creare non potest esse propria actio nisi solius Dei.** Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur lib. de Causis, prop. 3, quod *neque intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina.* Producere autem *esse* absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed *instrumentaliter*, in quantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt quod licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum, Magister dicit in 5, dist. 4 Sent., § 3, quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate. — Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur **impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium.** Et hoc præcipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat nisi tangendo, vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid præexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum quod aliquod perfectum participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est, qu. 3, art. 4. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc,

---

Art. 5. — An creatura possit elevari a Deo ut sit instrumentum physicum creationis? Affirmaverunt Lombardus, Durandus, et quidam alii, sed pauci. Partem vero negativam cum Angelico Præceptore fere omnes, et etiam Scotus tenuerunt. — Concil. IV. Lateran. definivit: « Unus verus Deus... Creator omnium visibilium et invisibilium ». — *Cfr.* S. Thom. *de Potentia* q. 3, art. 4; Bannez super hanc quæst.; Gotti, tract. 8.

S. Script.: Soli Deo adscribitur creatio: Ps. 95, 5; Eccli. 1, 8; Is. 44, 24; Ephes. 3, 9; Hebr. 3, 4; Apoc. 4, 11; Sap. 13, 5 dicit Deum cognosci posse a Creatione; ergo Creatio est proprium opus Dei.

præintelligatur actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit hæc; quia est hæc per suam formam, per quam habet esse, cum sint formæ subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem quantum ad esse ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus quod superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit, cap. 4 et 10 cœl. Hier., a med. Secundum quem modum etiam in cœlestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet Ephes. 3, 15: *Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur*. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo; quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in 1 Phys., text. 43 et seq. Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit reducere materiam, sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum; et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum: unde multo major potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet quod multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario.

Ad tertium dicendum quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex prædictis patet, in solut. argum. præced. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, quæst. 7, art. 2, relinquitur quod nulla creatura possit creare.

Articulus VI

Utrum creare sit proprium alicujus personæ.

2 prol., com. 1, fin.: et Pot. quæst. 9, art. 5, ad. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod creare sit proprium alicujus personæ. Quod enim est prius, est causa ejus quod est post, et perfectum est causa imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quam processio creaturæ, et magis perfecta; quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum, et sic creare est proprium personæ.

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones et relationes personarum. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis; nam in Symbolo fidei Patri attribuitur quod sit creator omnium invisibilium et visibilium; Filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt; sed Spiritui Sancto quod sit Dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quod causalitas creaturæ attenditur secundum aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens: quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia; et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quam alii, nisi distinguantur in creando secundum relationes et processiones.

— Sed contra est quod dicit Dionysius, 2 c. de divin. Nom., non remote a princ. lect. 1, quod communia totius Divinitatis sunt omnia creabilia.

Respondeo dicendum quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu; ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse. quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. **Unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati.**

Sed tamen divinæ personæ secundum rationem

Art. 6. — Vide quæ jam notavimus supra q. 41, art. 1, et q. 43 art. 6. — Ex hoc art. sequuntur duo ad fidem pertinentia, scilicet, quod omnes personæ SS. Trinitatis totam hujus mundi machinam omnesque ejus partes creaverunt; et quod in ipsis creaturis nihil est quod non æqualiter omnes divinæ personæ creaverunt. Unde pro hæretica habenda est sententia R. Lulli, quam aliqui etiam recentiores amplecti videntur; docuit enim tres S. Trinitatis personas posse per naturalem rationem certo et evidenter cognosci, quia in effectibus creatis aliquid reperitur (ut ipsi dicunt) productum a solo Patre, aliquid a solo Filio, aliquid a solo Spiritu Sancto.

S. Script. — Opus creationis, tribuitur æqualiter uni vel alteri personæ: Sap. 1, 7; Joan. 1, 3 et 5, 19; 1 Corint. 12, 6-11; Colos. 1, 16; Hebr. 1, 10; Ps. 32, 6, et 101, 26, et 103, 3.

Definit. Eccles.— *Opus Creation. attribuitur æqualiter tribus Per-*

suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, qu. 14, art. 8, et qu. 19, art. 4, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus Sanctus. **Et secundum hoc, processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.**

Ad primum ergo dicendum quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur Joan. 1, 3 : *Per quem omnia facta sunt*, in quantum habet eamdem virtutem, sed ab alio; nam hæc præpositio, *per*, solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui Sancto, qui habet eamdem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet et vivificet quæ sunt creata a Patre per Filium. Potest enim hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, qu. 39, art. 8, ad 3, Patri attribuitur et appropriatur potentia, quæ maxime manifestatur in creatione; et ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de Filio : *Per quem omnia facta sunt*. Spiritui Sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio; nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis et bonitas.

Ad tertium dicendum quod licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem; sicut ordinatio rerum ad sapientiam; et justificatio impii, ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

---

sonis : Symbol. : Credo... in Filium... per quem omnia acta sunt. — *Hymn. Pentecost. :* Veni Creator Spiritus. — In notis quæst. 41, art. 1, plures Concilior. definitiones reperiuntur.

ARTICULUS VII

Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.

Sup., quæst. 5, art. 5, et inf., quæst. 93, art. 16, corp.; et 1 Sent., dist. 3, quæst. 2, art. 3; et 4 Cont., cap. 26, fin.; et Pot. quæst. 9, art. 9, in fin. corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra dictum est, qu. 33, art. 1. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Præterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis; et sic in infinitum.

3. Præterea, effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinit., cap. 10, circa finem, quod Trinitatis vestigium in creaturis apparet.

RESPONDEO dicendum quod omnis effectus aliqualiter repræsentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam ejus, sicut fumus repræsentat ignem, et talis repræsentatio dicitur esse repræsentatio vestigii; vestigium autem demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam quantum ad similitudinem formæ ejus, sicut ignis generatus, ignem generantem; et statua Mercurii, Mercurium; et hæc est repræsentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, qu. 27, per tot. Nam Filius procedit ut verbum in-

---

ART. 7. — Vestigium metaphorice sumitur pro repræsentativo, per modum quo vestigium te præsentat impressorem ejus. — Sic loquitur S. Bonavent. *Breviloqu.* part. 2. c. 1 : « Creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis : *Efficientis*, a qua est in creatura *unitas, modus et mensura ; Exemplaris*, a qua est in creatura, *veritas, species* et *numerus ; Finalis*, a qua est in creatura *bonitas, ordo* et *pondus*. Quæ quidem reperiuntur in omnibus creaturis tanquam vestigium creatoris, sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis. Nam, quoniam principium perfectissimum a quo manat perfectio universorum, necesse est agere *a se*, et *secundum se* et *propter se* et quia nullo in agendo indiget extra se, necesse est quod habeat intentionem triplicis causæ respectu cujuslibet Creaturæ, scilicet efficientis, exemplaris et finalis. Necesse est etiam omnem creaturam secundum hanc triplicem habitudinem comparari ad causam primam. Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, et conformatur ad exemplar, et ordinatur ad finem ; ac per hoc est una, vera, bona ; modificata, speciosa, ordinata mensurata, discretaet ponderata ».

tellectus; Spiritus Sanctus, ut amor voluntatis. — **In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis,** in quantum invenitur in eis verbum conceptum, et amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repræsentat Spiritum Sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus, in 6 lib. de Trin., cap. 10, circa fin., quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est; et secundum quod aliqua specie formatur; et secundum quod quemdam ordinem tenet. — Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, *numerus*, *pondus*, et *mensura*, quæ ponuntur Sap. 11. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. — Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus, in lib. de Natura boni, cap. 3: *Modus*, *species et ordo;* et ea quæ ponit in lib. 83 QQ., quæst. 18, in princ., *quo constat*, *quo discernitur*, *quo congruit*. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quod repræsentatio vestigii attenditur secundum appropriata; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est quæst. 32, art. 1.

Ad secundum dicendum quod creatura est res proprie subsistens, in qua est prædicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quæ ei insunt, hæc tria inveniantur; sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est in corp. art. et art. præc.

Articulus viii

Utrum creatio admisceatur in operibus naturæ et artis.

2 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 3 ad 5; et Pot., quæst. 3, art. 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. In qualibet enim operatione naturæ et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo; et sic in qualibet operatione naturæ et artis est creatio.

2. Præterea, effectus non est prior sua causa. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quæ est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

3. Præterea, natura facit sibi simile. Sed quædam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est a natura, sed a creatione; et eadem ratio est de aliis.

4. Præterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quæ sunt a natura, non adjungatur creatio, sequitur quod ea quæ sunt a natura, non sunt creaturæ; quod est hæreticum.

— Sed contra est quod Augustinus super Genes. ad. litt., lib, 5, cap. 6, 14 et 15, distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

Respondeo dicendum quod hæc dubitatio inducitur propter formas; quas — *quidam* posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia exstitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum. Quia enim formæ præexistunt in materia, in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere. — *Alii* vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis; et secundum hoc cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est. Et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est art. 4 hujus quæst., formarum non est fieri, neque creari, sed concreatas esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. — **Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ.**

Ad primum ergo dicendum quod formæ incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsæ fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad secundum dicendum quod qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum snbstantialium; et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

Art. 8. — Ex his habes quomodo recte in cap. 1. Genesis opus creationis distinguitur ab opere naturæ seu propagationis. Opus creationis notatur ibi: « Creavit Deus cœlum et terram ». Opus naturæ ibi: « Germinet terra herbam etc... Crescite et multiplicamini ». Memento tamen semper singulas animas creari pro singulis hominum corporibus (Porrecta).

Ad tertium dicendum quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cœlestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quamdam, Neque oportet dicere quod eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad quartum dicendum quod operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum; et sic ea quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

QUÆSTIO XLVI

De principio durationis rerum creatarum. — *In tres articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum creaturæ semper fuerint ; 2° utrum eas incœpisse sit articulus fidei ; 3° quomodo Deus dicatur in principio cœlum et terram creasse.

Articulus primus

Utrum universitas creaturarum semper fuerit.

2 Sent., dist. 1. quæst. 1, art. 5 ; et dist. 2, quæst. 1, art. 3, corp.; et 2 Cont., cap. 34 et 37, fin.; et Pot. quæst. 3, art. 17 ; et Quodl. 3, quæst. 14, art. 2, corp.; et 1 Cœl., lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod universitas creaturarum, quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non incœperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incœpit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse, alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incœpit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quæ est in potentia ad esse, quod est per formam ; et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incœpit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma ; materia autem mundi cum forma est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet, quod est impossibile.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est, et quandoque non est ; quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei, tamdiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper ; non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nihil ergo incorruptibile quandoque est, et quandoque non est ; sed omne quod incipit esse, quandoque est, et quandoque non est ; nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora cœlestia, et omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incœpit esse.

3. Præterea, nullum ingenitum incœpit esse. Sed Philosophus, in 1 Physic., text. 82, dicit quod materia est ingenita ; et in 1 de Cœl. et Mund., text. 20, quod cœlum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incœpit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incœpit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus ; et tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum ; quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit ; ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu præexistente : natura enim semper eodem modo operatur. Unde nisi præcedat aliqua immutatio vel in natura moventis, vel in mobili, non incipit a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis ; sicut qui vult facere domum cras, et non hodie, expectat aliquid futurum cras, quod hodie non est, et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat et crastinus adveniat ; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem fuit alius motus ; et sic idem quod prius.

7. Præterea, quidquid est semper in principio, et semper in fine, nec desinere nec incipere potest, quia quod incipit, non est in suo fine ; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis præteriti et principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere po-

---

Art. 1. — Sylvius ad hunc artic., sequentes ponit conclusiones : 1° Universitas creaturarum sive mundus, non semper fuit. 2° Non est necesse creaturas ab æterno fuisse. Plures rationes affert S. Doct. 2 Cont. Gent. c. 31. 3° Non potest demonstrari mundum esse ab æterno.

Ad 3^{m} «... Ut quidam ponebant, præcipue de cœlo ». Hanc opinionem Plato posuit, quam confutavit Aristoles. — *Ad* 4^{m} : « Vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse ». Ad rationem vacui, requiritur præterea quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus ; et quia nullum ejusmodi spatium ponitur fuisse ante mundum, ideo ante mundum non fuit vacuum. Et si dicatur quod possibile erat ante factionem mundi mundum futurum esse ubi nunc est, respond. quod non erat, nisi in potestate agentis. — Vide definit. fidei, quæst. 44, art. 1.

Text. S. Script. : Eccli. 23, 29 ; Prov. 8, 22 etc. ; Joan. 17, 5-24 ; Ephes. 1, 4 ; Coloss. 1, 17 ; 2 Timot. 1, 9 ; Tit. 1, 2 ; 1, Petr. 1, 20.

test, et per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut et duratione. Si natura tantum, ergo, cum Deus sit ab æterno, et mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus; ergo ante mundum fuit tempus; quod est impossibile.

9. Præterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus; causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi: et finalis, ratione suæ bonitatis; et exemplaris, ratione suæ sapientiæ; et effectiva, ratione suæ potentiæ, ut ex superioribus patet, quæst. 44, art. 2, 3 et 4. Cum ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cujus actio est æterna, et effectus est æternus. Sed actio Dei est ejus substantia, quæ est æterna. Ergo et mundus est æternus.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 5: *Clarifica me, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui, priusquam mundus fieret*(1); et Prov. 8, 22: *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.*

RESPONDEO dicendum quod **nihil potest præter Deum ab æterno fuisse.** Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra, qu. 19, art. 4, quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur in 5 Metaph., text. 6. Ostensum est autem supra, qu. 19, art. 3, quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper; sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. **Non est igitur necessarium mundum semper esse. — Unde nec demonstrative probari potest.** Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, lib. 8. Phys., sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundum quid. scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex *tribus*. — *Primo* quidem, quia tam in 8 Phys. loc. nunc cit., quam in 1 de Cœl., text. 101 et seqq., præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ, et Empedoclis. et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. — *Secundo* quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum; quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. — *Tertio* quia expresse dicit in 1 lib. Topic., cap. 9, parum a princ., quod quædam sunt problemata dialectica, de quibus relationes non habemus, ut *utrum mundus sit æternus.*

Ad primum ergo dicendum quod, antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quæ est materia, sed secundum potentiam activam Dei, et etiam, secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant, secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum in 5 Metaph., text. 17.

Ad secundum dicendum quod illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo babet illam virtutem, non quandoque est, et quandoque non est; sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde hæc ratio, quæ ponitur ab Aristotele in 1 de Cœl., text. 120, non concludit simpliciter, quod incorruptibilia non incœperunt esse; sed quod non incœperunt esse per modum naturalem quod generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum quod Aristoteles in 1 Physic., loc cit. in arg., probat materiam esse ingenitam per hoc quod non habet subjectum de quo sit; in 1 autem de Cœl. et Mund., loc. cit. in arg. probat cœlum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur, nisi quod materia et cœlum non incœperunt per generationem, ut quidam ponebant, præcipue de cœlo. Nos autem dicimus quod materia et cœlum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis qu. 44. art. 1 et 2 patet.

Ad quartum dicendum quod ad relationem vacui non sufficit *in quo nihil est*, sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem in 4 Physic., text. 60. Nos autem dicimus non fuisse locum, aut spatium ante mundum.

Ad quintum dicendum quod primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incœpit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est, qu. 45, art. 2 ad 2. Unde patet quod hæc relatio quam ponit Aristoteles in 8 Physic., procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum, ut patet ex opinionibus Anaxagoræ et Empedoclis. Non autem ponimus, ex quo mobilia incœperunt, semper fuisse motum.

Ad sextum dicendum quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuerit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quod præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod præsupponit aliquid, et causat alterum, et aliter de agente universali, quod producit totum; sicut agens particulare producit formam, et præsupponit materiam;

(1) Vulgata: *Clarifica me, tu, Pater... priusquam mundus esset apud te.*

unde oportet quod ornam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam, et non in aliam ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in eo qui simul producit formam et materiam, sed consideratur rationabiliter in eo quod ipse producit materiam congruam formæ et fini. Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori et non priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc, et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni; sed considerandum est quod dedit effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad septimum dicendum quod, sicut dicitur in 4 Physic., text. 100 prius et posterius est in tempore, secundum quod prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu. Supposita autem æternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motus; quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium et finis temporis, præsupponit æternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit in 8 Physic. text. 10, contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

Ad octavum dicendum quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum quod designat æternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis, sicut cum dicitur: Supra cœlum nihil est, ly *supra* designat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum quod sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suæ formæ, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo præconceptam et definitam, ut ex superioribus patet, qu. 14, art. 8, et qu. 41, art. 2. Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in prædefinitione suæ voluntatis, ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

Ad decimum dicendum quod posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ, quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

Articulus II

Utrum mundum incœpisse sit articulus fidei.

Locis supra art. 1 adductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mundum incœpisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi; et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest quod mundus incœperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi præcessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis, lib. 1 de Cœlo, text. 20 cœlum ignitum. Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo, et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse incœperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum, a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper.

4. Præterea, manifeste apparet artes aliquas et habitationes regionum ex determinatis temporibus incœpisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

Art. 2. — Nota quod est per rationem naturalem demonstrabile quod Deus aliquid potest facere ex nihilo, ac etiam fecit. Ratione enim naturali demonstrari potest, quod omnia quæ sunt præter Deum a Deo sunt, et ex hoc sequitur quod Deus res produxit ex nihilo. Cfr. q. 45, art. 2 et etiam 2 cont. Gent. c. 15 et 16. Unde Concil. Vatic. Sess. 3 Canon. 2. 1 dixit: « Si quis dixerit Deum unum... Creatorem et Dominum... naturali rationis humanæ lumine, certo cognosci non posse, anat. sit ». — Quæstio vero est utrum intrinsece repugnet quod Deus creaverit mundum a tota æternitate, ita ut Deus præcesserit existentiam mundi sola prioritate naturæ, non autem prioritate durationis; et insuper ista quæstio restricte proponi debet an aliqua creatura potuerit creari ab æterno; etenim de mundo uti nunc est entitatibus successivis coalescente, responsio negativa certa videtur. Pro repugnantia creationis ab æterno stant B. Albertus Magnus, Gandavens., S. Bonaventura, Toletus, Petavius, et fere omnes recentiores; pro non repugnantia vero S. Augustinus, S. Thomas Aquin., Cajetanus, Suarez, Ferrariensis, Capreolus, Estius, fere omnes scholastici, et hisce temporibus, Liberatore, Gonzales, Zigliara. Cæterum quæstio est valde secundi momenti.

5. Præterea, certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Præterea, si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem; quod est manifeste falsum.

7. Præterea, si mundus fuit æternus, et generatio fuit ab æterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in 2 Physic., text. 29. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum; quod improbatur in 2 Metaph., text. 5.

8. Præterea, si mundus et generatio semper fuit. infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu; quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus incœperit, et non sola fide tenetur.

— Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt; quia fides de non apparentibus est, ut dicitur ad Hebr. 11. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus incœperit esse, est articulus fidei; dicimus enim : *Credo in unum Deum*, etc; et iterum Gregorius dicit in hom. 1 in Ezech., non remote a princ., quod *Moyses prophetavit de præterito, dicens: « In principio creavit Deus cœlum et terram; »* in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem : et ideo non potest probari demonstrative.

Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est, qu. 32, art. 1. Et hujus ratio est quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab *hic* et *nunc*; propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut cœlum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est qu. 19, art. 3. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde **mundum incœpisse est credibile, — non autem demonstrabile, vel scibile.** Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, 11 de Civ. Dei, cap. 4, post princ., philosophorum ponentium æternitatem mundi *duplex* fuit opinio. — *Quidam* enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo, et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. — *Quidam* autem sic posuerunt mundum æternum, quod tamen mundum a Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. *Id autem quomodo intelligant, innuerunt* (ut idem dicit in 10 de Civ. Dei. cap. 31). *Sicut enim*, inquit, *si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit.* Et ad hoc intelligendum considerandum est quod causa efficiens, quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum; quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione; quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est, qu. 45, art. 2.

Ad secundum dicendum quod illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis, sed quia non est factus de aliquo; et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua Metaph., lib. 9. cap. 4.

Ad tertium dicendum quod illa est ratio Anaxagoræ, quæ ponitur in 8 Physic., text. 15. Sed non de necessitate concludit nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet, quæst. 14, art. 7 et art. 12.

Ad quartum dicendum quod ponentes æternitatem mundi ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso; et similiter ponunt quod artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerunt inventæ, et iterum corruptæ. Unde Aristoteles dicit in lib. 1 Meteor., cap. ult., post med.,, quod ridiculum est ex hujusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum quod etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boetius in fine de Consol., lib. 5, pros. 6, parum a princ., quia esse divinum est esse totum simul absque successione; non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit, ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad septimum dicendum quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta, si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta, si omnes causæ, quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli; et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio; generat enim, in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum.

Ad octavum dicendum quod hanc rationem, ponentes æternitatem mundi, *multipliciter* effugiunt. — *Quidam* enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaph. Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius, quæst. 7, art. 4. — *Quidam* vero dicunt animam corrumpi cum corpore. — *Quidam* vero, quod ex omnibus animabus remanet una tantum. — *Alii* vero, ut Augustinus dicit, serm. 14 de Tem., cap. 4 et 5. et lib. de Hæresibus, hæres. 46, et lib. 12 de Civit. Dei, cap. 13, posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animæ separatæ a corporibus post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora; de quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quod hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno.

Articulus III

Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis.

2 Sent., dist. 1. quæst. 1, art. 6, ad 3; et Quodl. 5, quæst. 1, art. 1, corp.; et Opusc. 9, quæst. 100.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore; per creationem enim rerum substantia in esse producta est. Tempus autem non mensurat substantiam rerum, et præcipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea, Philosophus probat, lib. 6 Physic., text. 40 et seqq., quod omne quod fit, fiebat; et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed tempus non potest creari in principio temporis; cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

— Sed contra est quod Genes. 1, 1, dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

Respondeo dicendum quod illud verbum Genes. 1: *In principio creavit Deus cœlum et terram,* **tripliciter exponitur** ad excludendum tres errores. — *Quidam* enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium; et ad hoc excludendum exponitur: **In principio, scilicet temporis.** — *Quidam* vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum; et ad hoc excludendum exponitur: **In principio, id est, in Filio.** Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut sicut dicitur psal. 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti;* ita intelligatur, Deum omnia fecisse in principio, id est, in Filio, secundum illud Apostoli ad Colossens. 1, 16: *In ipso,* scilicet Filio, *condita sunt universa.* — Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus; et ad hoc excludendum exponitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram,* **id est, ante omnia.** Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet cœlum empyreum, materia corporalis, quæ nomine terræ intelligitur, tempus, et natura angelica.

Ad primum ergo dicendum quod non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis creationis sit mensura; sed quia simul cum tempore cœlum et terra creata sunt.

Art. 3. — Concil. Lateran. definivit in cap. *Firmiter* quod « Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam ». — Prima expositio verborum *In principio,* desumitur ex SS. Basilio et Ambrosio *in opere sex dierum,* et ex Concil. supradicto. Secunda expositio est eorumdem, et etiam SS. Hieronymi et Augustini. His non obstat quod esse principium effectivum rerum approprietur Patri propter potentiam; sed ratio principii exemplaris appropriatur Filio propter sapientiam. Tertia expositio est Augustini lib. 11 de Civit. c. 6, et l. 12 Confess. c. 28. In hoc sensu etiam sumi debent verba S. Joannis: « In principio erat Verbum », id est ante omnia; nota tamen quod non dicitur: « In principio *erant* cœlum et terra », sed in principio, seu primum omnium et ante omnia, *creavit* Deus cœlum et terram. Prima et tertia expositio est litteralis, secunda vero mystica. — Error quem primo loco in corp. S. Doctor exposuit, est veterum Philosophorum; secundus error est Manichæorum; tertius vero Platonis et Avicennæ.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Philosophi intelligitur de *fieri* quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri, et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum ; quia quod est in principio motus, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2 et 3. Unde sic aliquid creatur quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi *nunc;* unde non potest fieri nisi secundum aliquod *nunc;* non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUÆSTIO XLVII

De distinctione rerum in communi. — *In tres articulos divisa.*

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione rerum. Erit autem hæc consideratio tripartita. Nam — primo considerabimus de distinctione rerum in communi ; — secundo de distinctione boni et mali ; — tertio de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quæruntur tria : 1° de ipsa rerum multitudine, seu distinctione ; 2° de earum inæqualitate ; 3° de unitate mundi.

Articulus primus

Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo.

2 *Cont., cap. 39, usq. 45 inclus.; et 3, cap. 97; et Pot. quæst. 3, art. 1, ad 9, et art. 16. corp.; et Op. 2, cap. 71, 72, 73 et 101 ; et 12 Met., lect. 2, in fin.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex præmissis patet. qu. 11, art. 4. Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est, quæst. 44, art. 3. Ergo, cum Deus sit unus, effectus ejus est unus tantum, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est, qu. 44, art. 4. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1 (1), *quod Deus distinxit lucem a tenebris, et divisit aquas ab aquis.* Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.

Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum *multipliciter* aliqui assignaverunt. *Quidam* enim attribuerunt eam materiæ, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut Democritus et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem ; secundum quos distinctio rerum provenit a casu secundum motum materiæ. — Materiæ vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. — Sed hoc non potest stare propter duo : — *primo* quidem, quia supra ostensum est, qu. 44, art. 2, quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiæ in altiorem causam reducere. — *Secundo* quia materia est propter formam, et non e converso ; distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam ; sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam ; in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incipit compositio potentiæ et actus, ut infra patebit, qu. 50, art. 2. Sic igitur prima intelligentia in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam in quantum autem intelligit se ; secundum quod est in potentia, produxit corpus cœli quod movet ; in quantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam cœli.

Sed hoc non potest stare propter *duo :* — *primo* quidem, quia supra ostensum est, qu. 45, art. 5, quod creare solius Dei est ; unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur ; et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni. — *Secundo*, quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi

---

Art. 1. — In titulo quæritur utrum dictinctio sit a Deo, non quomodolibet, sed ut per se intenta. — Contra illos qui distinctionem rerum esse a casu dicebant, disputat S. Doct. 2 *Cont. Gent.* c. 39. Contra alios qui ponebant eam esse a materia, c. 40. Contra eos qui ex contrarietate primorum agentium, c. 41. Contra eos qui ex secundis agentibus, c. 42. Contra eos qui ex meritorum vel demeritorum diversitate c. 44. Pro veritate autem quam hic docet, c. 45, et quæst. 3 *De Potentia*, art. 16. — Inde multitudo et distinctio rerum, bonitatem divinam sufficienter repræsentare potest, in hoc quod nullus sit divinæ bonitatis gradus per humanam vel angelicam creaturam naturaliter cognoscibilis qui in tanta partium Universi multitudine et distinctione per aliquas creaturas non repræsentetur, dicente Apostolo Rom 1 « Invisibilia enim ipsius a creatura Mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur ; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas » (Sylvius).

(1) Vulg. Gen. 1, 4 : *Et divisit lucem a tenebris. 7. Divisitque aquas quæ erant sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum.*

agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium : tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu ; quod est impossibile.

Unde dicendum est quod **distinctio rerum et multitudo, est ex intentione primi agentis, quod est Deus.** Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam ; et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas, et diversas ; ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim ; unde perfectius participat divinam bonitatem, et repræsentat eam totum universum, quam alia quæcumque creatura. — Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ ; et hoc est, quod dicitur Gen. 1, 3 : *Dixit Deus : Fiat lux... Et divisit lucem a tenebris.*

Ad primum ergo dicendum quod agens per naturam agit per formam per quam est, quæ unius tantum est una ; et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, qu. 19, art. 4, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, quæst. 15, art. 2, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repræsentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter ; unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia ; et ideo potest per multa repræsentari. Et tamen, secundum quod ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum ; sed media probabilia sunt multa ; et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem, qui est Deus ; unde oportuit creaturas multiplicari.

Articulus II

Utrum inæqualitas rerum sit a Deo.

1 Cont., cap. 39, usq. 45 inclus.; et 3, cap. 97; et Potent. quæst. 3, art. 16; et de Anima, art. 1, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inæqualitas rerum non sit a Deo ; optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea, æqualitas est effectus unitatis, ut dicitur in 5 Metaph., text. 20. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea, justitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est justus in omnibus operibus suis. Cum ergo operationi ejus, qua esse rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quod fecerit omnia æqualia.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 33, 7 : *Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, et sol solem* (1) *? A Domini scientia separati sunt.*

Respondeo dicendum quod Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo in principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, et omnes æquales. In quibus primo exorta est inæqualitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illæ igitur rationales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines Angelorum pro diversitate meritorum. Illæ autem quæ aversæ sunt a Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundum diversitatem peccati ; et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. — Sed secundum hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum ; quod est contra illud quod dicitur Genes. 1, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Et, ut Augustinus dicit lib. 2 de Civ. Dei, cap. 23, a med. : *Quid stultius dici potest quam per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum ; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat ; ac per hoc si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus ?*

Et ideo dicendum est quod sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis. — Quod sic patet. *Duplex* enim distinctio invenitur in rebus : — *una* formalis in his quæ differunt specie :

Art. 2. — Inæqualitas rerum attenditur in primis, secundum hoc, quod quædam habent esse sine vita ; quædam vitam sine sensu ; quædam sensum sine intellectu ; quædam intellectu et corpore constant ; quædam intellectum habent sed sine corpore. Insuper inæqualitas attenditur secundum hoc quod in singulis prædictorum una species invenitur aliis perfectior, quodque rerum aliæ sint corruptibiles, aliæ incorruptibiles ; quædam contingentes, quædam necessariæ, quædam liberæ ; et in his, quædam genere differunt, aliæ specie, aliæ numero.

(1) Vulgata... *et annus annum a sole.*

— *alia* vero materialis in his quæ differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno; in generabilibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem; quia, ut dicitur in 8 Metaph., text. 10, formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel substractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantæ corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. **Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis.** Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturæ, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem, et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. 1, 4: *Vidit Deus lucem, quod esset bona;* et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.*

Ad secundum dicendum quod primum quod procedit ab unitate, est æqualitas; et deinde procedit multiplicitas; et ideo a Patre, cui secundum Augustinum, lib. 1 de Doctr. christ., cap. 5, in fine, appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur æqualitas, et deinde creatura, cui competit inæqualitas; sed tamen etiam a creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa est quæ movit Origenem, lib. 1 Periar., cap. 7, circ. med., sed non habet locum, nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem vel meritorum, vel dispositionis materiæ, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis; non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed, ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam; et faceret eam, si posset.

Articulus III

Utrum sit unus mundus tantum.

Pot. quæst. 3, art. 16, ad 1; et 12 Metaph. lect. 7 et 9; et 1 Cœl., lect. 16, usque 22.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit, in lib. 83 QQ., q. 46, versus fin., inconveniens est dicere quod Deus sine ratione res creavit. Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem; sed est infinita, ut supra ostensum est, qu. 7, art. 1, et qu. 25, art. 2. Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quod melius est, et multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt a Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, manente eadem specie; quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim cum dico, *homo*, significo formam, cum autem dico, *hic homo*, significo formam in materia, ita cum dicitur, *mundus*, significatur forma; cum autem dicitur, *hic mundus*, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 10: *Mundus per ipsum factus est;* ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente.

Respondeo dicendum quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. **Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quædam ad alia ordinantur.** Quæcumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem, et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est, qu. 11, art. 3, et qu. 21, art. 1, ad 3. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant. — Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum quod hæc est ratio

Art. 3. — In titulo sermo est de unitate numerali; et de mundo non solum corporeo sed universo; et de facto, non de possibili; non enim nunc de potentia Dei disputamus, sed de diversitate inventa in rebus in communi (Cajetanus). Pluralitas mundorum, eo sensu quo astra viventibus creaturis ornentur, frequenter a recentioribus intelligi solet. Et hæc opinio de astrorum inhabitatione quæ non sine fundamento a doctissimis viris hodie propugnatur, contra S. Thomæ doctrinam nullo modo dicit. Nam et astra et omnia quæ moventur in ipsis, unum unitate ordinis constituunt mundum, ordinem habentia ad invicem et tandem ad ipsum Deum.

quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles in 12 Metaph., text. 52, ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato, in Timæo, aliq. a princ., ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad secundum dicendum quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem; quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis; quia eadem ratione dici posset quod si fecisset duos, melius esset quod essent tres; et sic in infinitum.

Ad tertium dicendum quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

QUÆSTIO XLVIII

De distinctione rerum in speciali. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali; — et primo de distinctione boni et mali; — deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quærendum est de malo — et de causa mali.

Circa malum quæruntur sex: 1° utrum malum sit natura aliqua; 2° utrum malum inveniatur in rebus; 3° utrum bonum sit subjectum mali; 4° utrum malum totaliter corrumpat bonum; 5° de divisione mali per pœnam et culpam; 6° quid habeat plus de ratione mali, pœna, vel culpa.

Articulus primus

Utrum malum sit natura quædam.

1 Sent., dist. 46, art. 3 corp., et ad 4; et 2, dist. 34, quæst. 1, art. 2; et 3 Cont., cap. 7, 8, 9 et 11; et Pot. quæst. 3, art. 6; et Mal. quæst. 1, art. 2, ad 4; Opusc. 2, cap. 115.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus; dicitur enim in Prædicamentis, cap. 10 de Opposit., in fine, quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva ali-

Art. 1. — Malum stricte sumptum, non est simplex negatio boni, sed privatio boni in subjecto capaci, sed ordinato ad habendam perfectionem qua per malum privatur. Hinc malum dupliciter sumi potest. Uno modo secundum seipsum prouti nempe dicit *negationem boni*; alio modo in ratione subjecti, ut scilicet malum dicamus ipsum subjectum carens perfectione debita. — Malum sub utraque denominatione acceptum dividitur in *physicum* et *morale*. Malum *physicum* est privatio entitatis debitæ, ut homini carere oculo. Malum *morale*, est privatio ordinis ad præscriptas regulas morum, ut occidere innocentem, furari etc. Dividi præterea potest malum in *nocivum* quod opponitur utili; *turpe* quod opponitur honesto; et *dolorificum* quod opponitur delectabili.

Huc spectat famosus error Manichæorum qui circa naturam mali, duce Manete, sectæ auctore, monstra et pene incredibilia docuerunt. Ut enim refert S. Epiphanius (Hæres. 46) Manichæi duo statuebant principia, quæ et principio carerent, nec unquam desinerent, invicemque contraria forent, quorum unum lucem ac bonum appellabant, alterum tenebras ac malum. Nihil novi docebant, sed errorem novo apparatu renovabant, quem ante eos docuerant Marcionitæ et Gnostici, duorum primorum Ecclesiæ sæculorum hæretici, quibus etiam præiverant nonnulli ex vetustioribus philosophis, de quibus meminit Plutarchus in libro de Iside et Osiride. Horum omnium ut par erat, patrocinium suscepit XVII sæculo Petrus Bayle in suo *Dictionario*, et novissime *mali* laudes decantavit Proudhon (Zigliara, *Summa philos.*). Inter Manichæorum præcursores Pytagorei annumerandi sunt. Præcipui vero eorum surculi fuerunt in Hispania V sæculo *Priscillianistæ*, in Armenia, VII sæculo *Pauliciani*, in Bulgaria, IX sæculo, *Bulgari*, qui inde in Occidentem transeuntes, diversas sub nomine *Albigentium* (a civitate Albiensi) *Petrobusianorum* (a Petro de Bruys in Provincia) *Henricianorum* (ab Henrico Tolosano eremita) *Poplicianorum* (seu Paulicianorum) et *Catharorum* (id est purorum) sectas ediderunt. Plurimos etiam illorum errores, in Hussi, Wiclefi, et Lutheri doctrinis, circa peccatum originale et hominem lapsum reperire non est difficile.

Præcipua capita errorum Manichæorum: 1. Duo principia suprema inter se diversa et pariter æterna, quorum unum bonorum et alterum malorum numen esset; duasque naturas et substantias boni et mali. 2. Carnem ex materia, et materiam a mali principio. Ideo, Christum non fuisse in carne vera; generationem execrabantur et impediebant, nuptias damnabant. 3. Vetus Testamentum fuisse ex malo principio, Novum vero ex bono. 4. In homine non esse liberum arbitrium ad peccandum, et concupiscentiam carnis adversus spiritum et spiritus adversus carnem nihil aliud esse quam duarum animarum pugnam. 5. Animarum transmigrationem admittebant. 6. Plantas et arbores non vegetante dumtaxat, sed sentiente vita præditas.

S. Script. — Probat. omnia quæ sunt a Deo bona esse: Genes. 1, 31; Eccles. 3, 11; Eccli. 39, 21; Marc. 7, 37; 1 Timot., 4, 4.

Definit. fidei in quibus rejicitur doctrina Manichæorum de duplici principio bono et malo. — Concil. Nicænum et Constantinop.: Credo in unum Deum... factorem cœli et terræ, visibilium omnium et invisibilium. — *S. Leonis papæ epist. dogmat. ad Turibium episc. Asturicensem, de erroribus Priscillianistarum:* Sexta annotatio indicat, eos dicere, quod diabolus nunquam fuerit bonus nec natura ejus opificium Dei sit, sed eum ex Chao et tenebris emersisse; quia scilicet nullum sui habeat auctorem, sed omnis mali, ipse sit principium atque substantia. — *Concil. plenar. Hispaniæ, jussu et auctoritate S. Leonis papæ, Toleti, anno 447, contra Priscillianistas:* Credimus in unum verum Deum, Patrem omnipotentem et Filium et Spiritum S. visibilium et invisibilium factorem, per quem omnia facta sunt in cœlo et in terra. — 1. Si quis autem dixerit aut crediderit, a Deo omnipotente mundum hunc factum non fuisse, atque omnia ejus instrumenta, anat. sit. — 8. Si quis dixerit vel crediderit alterum Deum esse priscæ legis, alterum Evangeliorum, anat. sit. — 9. Si quis dixerit vel crediderit ab altero Deo mundum factum fuisse, et non ab eo

cujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quamdam.

3. Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in Prædicamentis, cap. de Oppositis, per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quamdam.

4. Præterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quædam.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens, et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum; dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 10, et cap. 11, in princ., quod *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona.* Ergo malum est natura quædam.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 c. de divin. Nom., part. 4, non remote a princ. lect. 23: *Malum non est existens, neque bonum.*

Respondeo dicendum quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. — Diximus autem supra, quæst. 5, art. 1 et seqq., quod bonum est omne id quod est appetibile; et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod et perfectio cujuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam, seu naturam. — Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni. — Et pro tanto dicitur quod « malum neque est existens, nec bonum ». Quia cum ens, in quantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; et ideo ponebant bonum et malum genera. Consuevit enim Aristoteles, et præcipue in libris logicalibus, ponere exempla quæ probabilia erant suo tempore secundum opinionem aliquorum philosophorum. — Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in 4 Metaph., text. 6, quod prima contrarietas est habitus et privatio; quia scilicet in omnibus contrariis salvatur; cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum; quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, in quantum hujusmodi, habet rationem mali.

Ad secundum dicendum quod bonum et malum non sunt differentiæ constitutivæ, nisi in moralibus, quæ recipiunt speciem ex fine, qui est objectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus; bonum per se; sed malum, in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito; sicut neque in naturalibus invenitur privatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni; sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, in quantum

---

de quo scriptum est: « In principio fecit Deus cœlum et terram », anat. sit. — *Concil. Bracarense I, sub Honorio I*: 7. Si quis dicit diabolum non fuisse prius Angelum bonum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam ejus; sed dicit eum a tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse primum principium, atque substantiam malam, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt, anat. sit. — *Symbol. fidei S. Leonis IX*: Firmiter credo S. Trinitatem... unum Deum... creatorem omnium creaturarum, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia quæ suut in cœlo et in terra, visibilia, et invisibilia. — *Concil. Lateran. IV. sub Innoc. III.* (1215) *contra Albigenses*: Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus.... unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium; qui sua omnipotenti virtute, simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem; angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit. — *Professio fidei ab Innoc. III Waldensibus præscripta*: Corde credimus... unum Deum... esse creatorem, factorem, gubernatorem et dispositorem omnium corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium... Novi et Veteris Testamenti unum eumdem auctorem esse Dominum credimus... Diabolum non per conditionem, sed per arbitrium malum esse factum credimus. — *Ex decreto Eugen. IV. pro Jacobitis, in Concil. Florent.*: Firmissime credit, profitetur et prædicat, unum Deum verum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium Creatorem, qui quando voluit, bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas; bonas quidem, quia a summo bono factæ sunt, sed mutabiles quia de nihilo factæ sunt nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura in quantum natura est, bona est. Unum atque eumdem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est legis et prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem: quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt... Præterea Manichæorum anathematizat insaniam, qui duo prima principia posuerunt, unum visibilium, aliud invisibilium; et alium Novi Testamenti Deum, alium Veteris esse dixerunt.

Cfr. — S. August. passim. et specialiter in lib. *Contra Epist. Fundamenti*, et in libris *contra Faustum*; S. Thom. *Cont. gentes*, lib. 3; supra in q. 5; et quæst. *de malo*. — Pro vita et doctrina Manetis, cfr.: Ceillier t. 2 vel 3; Fabricius, *Bibl. gr.* t. 6 vel 7; Pitra, *Spicilegium* t. 4. — De Priscilliano, Abulensi Episc. in Hisp. qui obiit Treviris anno 385, cfr.: Ceillier, *Hist. auct. s.* t. 6 vel 8; Fabricius *Bibl. m. æt.* t. 6; Vinc. Belvacens. *Specul. hist.* 17. — De Petro Brusiensi, qui obiit apud S. Ægidium in Provincia (1147) cfr.: Fabricius, t. 5; Hist. lit. Franc. t. 10. — Pro diversis erroribus sic recensitis, vide specialiter Alexand. Natal. *Hist. Eccles.* locis respect.

malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti.

Et per hoc etiam patet responsio *ad tertium*. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum, malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, circ. med., quod *prodigus vanus quidem est, sed non malus*. Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocumque malo; non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum quod aliquid agere dicitur *tripliciter*. — *Uno modo* formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album; et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel privatio boni. — *Alio modo* dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. — *Tertio modo* per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est, secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit 4 cap. de divin. Nomin., part. 4, aliq. a princ. lect. 23: *Malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti; per se autem est infinitum, et præter voluntatem et intentionem.*

Ad quintum dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 21, art. 1, ad 3, partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Hæc autem, ut dictum est in solut. ad 2 arg., non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, id est, ratione boni adjuncti.

Articulus II

Utrum malum inveniatur in rebus.

1 Sent., dist. 46, art. 3; et 2, dist. 3, art. 1; et 2 Cont., cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non inveniatur in rebus. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est aliquid, vel privatio alicujus, quod est non ens. Sed Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., art. 4, non remote a princ. lect. 23, quod *malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente*. Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam, quod est contra prædicta art. præc.

3. Præterea, *albius est quod est nigro impermixtius*, ut dicitur in 3 Topic. Aristotelis, cap. 4, non remote a princ. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

— Sed contra est quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et pœnæ, quæ non sunt nisi malorum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 1 et 2, perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. — Est autem *unus* gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit quod nunquam deficere possit. — *Alius* autem gradus bonitatis est ut sic aliquid bonum sit quod a bono deficere possit; qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur; *quædam* enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt; ut incorruptibilia; *quædam* vero sunt quæ amittere possunt, ut corruptibilia. — **Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere.** In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum quod malum distat et ab ente simpliciter, et a non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in 5 Metaph., text. 14, ens *dupliciter* dicitur. — *Uno modo* secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta; et sic convertitur cum re; et hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. — *Alio modo* dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit, cujus nota est hoc verbum, *est;* et hoc est ens quo respondetur ad quæstionem, *an est;* et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo

---

Art. 2. — Quæ doctrina fide certa est. Frequentissime enim Script. S. testatur mala eaque multa et magna esse in Mundo. Unde Augustin. lib. 1 contra Julianum c. 8: « Si dixerimus nulla mala, frustra dicimus Deo, Libera nos a malo ». Et insuper hæc doctrina sic per quotidianam experientiam est manifesta, ut potius laborandum sit ut mala quæ naturalia vocantur patienter toleremus, quæ autem moralia, viriliter superemus, quam ut aliqua esse mala probemus.

etiam malum dicitur ens. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes quod aliquæ res dicuntur malæ, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum quod Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 2. Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quædam quæ a bono deficere possunt, quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia *providentiæ non est naturam destruere, sed salvare*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., art. 4, vers. fin. lect. 23. Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchir., cap. 11 : *Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis.* Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse ; non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer ; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur justitia vindicantis, et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis.

Articulus III

Utrum malum sit in bono sicut in subjecto.

2 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 2 ; et 3 Cont., cap. 11 ; et Mal. quæst. 1, art. 2 ; et Opusc. 3, cap. 118 et 176.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., art. 4, lect. 23, quod *malum non est existens, neque in existentibus.* Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, malum non est ens ; bonum vero est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subjecto.

3. Præterea, unum contrariorum non est subjectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

4. Præterea, id in quo est albedo sicut in subjecto, dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequitur quod bonum sit malum, contra id quod dicitur Isa. 5, 20 : *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum !*

— Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 14, ante med., quod *malum non est nisi in bono.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et *privative*, et *negative*. — Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent ; et iterum quod quælibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei ; utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. — Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis et formæ est unum et idem, scilicet ens in potentia ; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis, et privationis oppositæ ; sive sit ens in potentia secundum quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, et bonum quoddam est ; et sic omne ens in actu bonum quoddam est ; et similiter omne ens in potentia, in quantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod **subjectum mali sit bonum.**

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad secundum dicendum quod non ens negative acceptum non requirit subjectum ; sed *privatio est negatio in subjecto*, ut dicitur in 4 Metaphys., text. 4, et lib. 5, text. 27, et lib. 10, text. 15, et tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum quod malum non est, sicut in subjecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono ; subjectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit in Ench., cap. 13, in prin., hic fallere Dialecticorum regula, quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali, non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et hujusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis ; sed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum quod Propheta imprecatur væ illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet in corp. art.

ARTICULUS IV

Utrum malum corrumpat totum bonum.

1-2, quæst. 85. art. 1, 2 et 4; et 2 Sent., dist. 34, art. 5; et 3 Cont., cap. 10 et 12; et Mal. quæst. 2, art. 9, 11 et 12; et Opusc. 2, cap. 117 et 118.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit in Enchir., cap. 12, ante med., quod *malum nocet, in quantum adimit bonum*. Sed bonum est sibi simile, et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quamdiu est. nocet, et aufert bonum. Sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., loco proxime cit., quod *malum non potest totaliter consumere bonum*.

RESPONDEO dicendum quod malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cujus evidentiam considerandum est quod est *triplex* bonum. — Quoddam quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitatem. — Quoddam vero bonum est quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subjectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. — Quoddam vero bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum. — Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quanto magis multiplicantur in subjecto, tanto habilius est ad recipiendum perfectionem et formam; et e contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quanto magis multiplicatæ sunt in materia, et magis intensæ, tanto magis remittitur potentia ad actum. — Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum; frigiditas enim et humiditas, per quæ diminuitur sive remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. — Si vero dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, et habilitas prædicta in infinitum diminuitur, vel remittitur, non tamen totaliter tollitur; quia semper manet in sua radice, quæ est substantia subjecti; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen, manente aere, tollitur totaliter, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuitur habilitas animæ ad gratiam; quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundum illud Isa. 59, 2: *Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum* (1). Neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod habilitas prædicta est media inter subjectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum; sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, remanet. Ergo, licet bonum in se sit simile, tamen propter comparationem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum quod quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum

---

ART. 4. — Super hunc art. ita Sylvius : Observat S. Doctor tria bona reperiri in re quapiam. Unum est ipsum subjectum seu ipsa rei substantia. Secundum est forma vel habitus. Tertium est capacitas seu habilitas quædam ad formam vel potentiam. In naturalibus v. g., materia est subjectum, anima est forma; capacitas autem materiæ ad animam est illud bonum quod tertio loco nominavimus. In moralibus similiter, primum bonum, hoc est subjectum, est homo, vel ejus anima; secundum, hoc est forma, sunt virtutes et gratia; Tertium est capacitas vel aptitudo secundum quam anima dicitur capax gratiæ et virtutum. — Conclusiones: 1. Malum non potest totaliter tollere, imo nec minuere bonum primum, hoc est subjectum, quia malum non opponitur subjecto sed formæ. 2. Malum tollit penitus bonum secundum, hoc est formam vel habitum, quia malum totaliter tollit bonum sibi oppositum. Sic mors tollit animam, tenebræ lucem, peccatum gratiam. 3. Malum potest bene tertium bonum diminuere, sed non totaliter tollere. 4. *directe ad artic.:* Malum non potest totaliter corrumpere vel consumere totum bonum. — Novatiani, Montanique discipuli, dicebant hominem ita totaliter esse per malum morale corruptum ut minime posset a statu suo assurgere, si post baptisma peccare contingeret. Hanc viam Reformatores secuti, contenderunt omnia bona, spirituales intellectus et voluntatis vires et etiam Creatoris imaginem, per peccatum originale fuisse destructa. Unde Concil. Trident. in Sess. 6, sequent. condidit canones : « 5. Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, anat. sit. 7. Si quis dixerit, opera omnia quæ ante justificationem fiunt quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, anat. sit ».

(1) Vulgata : *Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum vestrum.*

eamdem proportionem, ut puta quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii; sic in proposito accidit. — Sed hæc ratio hic locum non habet, quia in divisione in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus; minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate prædicta, quam præcedens, sed forte aut æqualiter, aut magis. — Dicendum est ergo quod licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est in corp. articuli.

Articulus v

Utrum malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam.

2 Sent., dist. 35, art. 1; et 3, dist. 34, quæst. 2, art. 3, quæst. 1, corp.; et Mal. quæst. 1, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod malum insufficienter dividatur per pœnam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec pœna nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam et culpam.

2. Præterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa, nec pœna; invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

3. Præterea, tentatio quoddam malum est; nec tamen est culpa; quia *tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis*, ut dicitur in Glossa ordinaria super illud: *Ne magnitudo revelationum*, 2 Cor. 12; nec etiam pœna, quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

— Sed contra videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit in Enchir., cap. 12, *malum dicitur, quia nocet*. Quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo malum sub pœna continetur.

Respondeo dicendum quod malum, sicut supra dictum est, art. 3 hujus qu., est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est *duplex: primus*, et *secundus*. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse *dupliciter*. *Uno modo* per subtractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei; sicut cæcitas malum est, et carere membro. *Alio modo* per subtractionem debitæ operationis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis; malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ et integritatis rei, habet rationem pœnæ; et præcipue supposito quod omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur, ut supra ostensum est, qu. 22, art. 2; de ratione enim pœnæ est quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtratione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ; hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cujus dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum, est pœna vel culpa.

Ad primum ergo dicendum quod quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra, art. 3. huj. qu., non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali; quia contra rationem lapidis est quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quod in esse conservetur a se ipsa; quia idem dat esse, et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum quod pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpæ est in tentante; sed in eo qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliqualiter immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur in malum a tentante, incidit in culpam.

Ad arg. in oppositum dicendum quod de ratione pœnæ est quod noceat agenti in se ipso; sed de ratione culpæ est quod noceat agenti in sua actione; et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocumenti.

Art. 5. — Nota, quod causa proxima tribulationum, quæ justis eveniunt non semper sint peccata ipsorum; quodque propterea non omnes afflictiones, quas justi patiuntur, vel ab impiis vel quomodocumque, inferantur propter eorum peccata, ut constat ex S. Script. Tob. 2: « Hanc tentationem ideo permisit Dominus evenire illi, ut posteris daretur exemplum patientiæ ejus, sicut et sancti Job. » et ibid. cap. 12: « Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te ». Joann. 9: « Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo ». Unde merito S. Pius V. hunc Mich. Baii artic. 72 damnavit: « Omnes omnino justorum afflictiones, sunt ultiones peccatorum ipsorum; unde et Job et Martyres, quæ passi sunt, propter peccata sua passi sunt ». Revera si quæratur quare S. Joann. Bapt. sit passus, quare animam B. M. V. doloris gladius pertransivit, non utique propter propria peccata, quæ non habuerunt, sed propter Dei gloriam, meritique incrementum. Cæterum, an et qualiter omnis pœna proprie dicta sit ob culpam propriam, vide S. Thom. infra, 1, 2, q. 87, art, 7 et 8; commentar. in Job. c. 4, 6, 8; q. 5 de Malo art. 4.

ARTICULUS VI

Utrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa.

1-2 quæst. 19, art. 1, corp.; et quæst. 76, art. 4, corp.; et 2 Sent., dist. 37, quæst. 3, art. 2, corp.; et Mal. quæst. 1, art. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1 Videtur quod habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. Culpa enim se habet ad pœnam ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis ejus. Ergo pœna plus habet de ratione mali quam culpa.

2. Præterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono. Sed pœna, sicut dictum est, art. præc., opponitur bono agentis; culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod pejus sit pœna quam culpa.

3. Præterea, ipsa privatio finis pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ: malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo pœna est majus malum quam culpa.

— Sed contra, sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus; sicut medicus præcidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed sapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa est majus malum quam pœna.

RESPONDEO dicendum quod **culpa habet plus de ratione mali quam pœna; — et non solum quam pœna sensibilis,** quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cujusmodi pœnas plures attendunt; — **sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt.**

Cujus est *duplex* ratio. — *Prima* quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, secundum illud Dionysii, 4 cap. de divin. Nom., part. 4, circ. med.: *Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum.* Et hoc ideo est, quia cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, et ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet male uti, sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas, perfectius habet rationem mali culpa quam pœna. — *Secunda ratio* sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est, quia malum pœnæ privat bonum creaturæ, sive accipietur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, et divino amori, quo bonum divinum in se ipso amatur, et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

Ad primum ergo dicendum quod licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium, tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium; sed potius e converso pœna inducitur, ut vitetur culpa; et sic culpa est pejus quam pœna.

Ad secundum dicendum quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum quod non est comparatio culpæ ad pœnam sicut finis et ordinis ad finem; quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam, et per pœnam; sed per pœnam quidem, secundum quod ipse homo removetur a fine, et ab ordine ad finem; per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem quæ non ordinatur ad finem debitum.

ART. 6. — *S. Script.:* Ps. 81, 11; Dan. 13, 23; Hebr. 11, 25 etc.

QUÆSTIO XLIX

DE CAUSA MALI. — *In tres articulos divisa.*

Consequenter quæritur de causa mali; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum bonum possit esse causa mali; 2° utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali; 3° utrum sit aliquod summum malum quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum bonum possit esse causa mali.

1-2, quæst. 75, art. 1; et 2 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 1, ad 2; et dist. 34, art. 3; et 2 Cont., cap. 41; et 3, cap. 9 et 10; et Mal. quæst. 1, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matth. 7, 18: *Non potest arbor bona malos fructus facere.*

ART. 1. — Conclusiones præsentis art. ex Sylvio: 1° Necesse est dicere quod omne malum habeat aliquam causam. 2. Directe quæsito: causa mali necessario est aliquod bonum; quæ conclusio est contra Manichæos. 3. Bonum non est formalis neque finalis causa mali. 4. Malum habet causam materialem, nimirum subjectum in quo est. 5. Malum non habet causam sui efficientem per se. 6. Malum habet causam sui efficientem seu agentem per accidens. — Pro præsenti quæst. vide definit. fidei, quæst. præced.

2. Præterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea, effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Sed malum est effectus deficiens. Ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 23, quod *malum non habet causam*. Ergo bonum non est causa mali.

— Sed contra est quod Augustinus dicit contra Julianum. lib. 1, cap. 9, parum ante med.: *Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono.*

Respondeo dicendum quod **necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat.** Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit a sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum hujusmodi, bonum est. — Et si consideremus speciales rationes causarum, agens, et forma, et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed et materia, in quantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod **bonum sit causa mali per modum causæ materialis,** jam ex præmissis patet, q. præc., art. 3. Ostensum est enim quod bonum est subjectum mali. — **Causam autem formalem malum non habet,** sed est magis privatio formæ; — **et similiter nec causam finalem,** sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. — **Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.**

Ad cujus evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, — et aliter in effectu. — In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis; sicut defectus in motu animalis potest contingere, vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. — Causatur autem malum in re aliqua quandoque ex virtute agentis, (non tamen in proprio effectu agentis); quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris vel aquæ. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquæ est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens; quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est in isto art., vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere. Unde verum est quod **malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens.** — **Sic autem bonum est causa mali.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Julianum lib. 1, cap. 9, circ. fin., *arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam voluntatem bonam.* Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona judicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur a creatura rationali, quæ bona est; et sic est causa mali.

Ad secundum dicendum quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud; sicut bonitas ignis causat malum aquæ, et homo bonus secundum suam naturam causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est ut dictum est in corp. art., et qu. 19, art. 9. Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens, sicut frigidum exterius ambiens calefacit in quantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem, quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco; et hoc ipsum est quidam defectus ejus. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel materia, sicut dictum est in corp. Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subjicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est in corp.

Articulus II

Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

3 Sent., dist., 32, quæst. 2, art. 1; et dist. 37, quæst. 3, art. 1, ad 1; et 2 Cont., cap. 40; et lib. 3, cap. 71; et Joan. 9; et Rom. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

Art. 2. — Sylvius hunc art. explicat, per sequentes conclu-

summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Is. 45, 6 : *Ego Dominus, et non est alter Deus* (1), *formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum ;* et Amos 3, 6 : *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit ?*

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est art. præc. Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 1 et 4, sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

3. Præterea, sicut dicitur in 2 Phys., text. 30, idem est causa salutis navis et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 21, quod *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.*

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, art. præc., malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est, qu. 4 per tot. Unde **malum quod in defectu actionis consistit, — vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.**

Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim, art. præced., quod aliquod agens in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod orma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, qu. 48, art 2, et quæst. 22, art. 2, ad 2, quod quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens, causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur 1 Reg. 2, 6 : *Dominus mortificat et vivificat.* Sed quod dicitur Sap. 1, 13, quod *Deus mortem non fecit,* intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta in princ. corp.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum quod effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu, sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva ; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam ; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad tertium dicendum quod submersio navis attribuitur nautæ ut causæ, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis ; sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

siones. 1. Deus non est causa mali quod consistit in defectu actionis, hoc est mali culpæ. Unde 1 Joan. 3 : « Qui facit peccatum ex diabolo est ». Est contra Protestantes. 2. Deus est causa mali rerum naturalium, nam sua virtute causat in rebus aliquam ormam ad quam sequitur corruptio. Unde dicitur 1 Reg. 2 : « Dominus mortificat et vivificat ». Quod autem Sap. 1 legitur : « Deus mortem non fecit » intelligitur ut per se intentam. 3. Deus est causa mali, quod in creaturis rationalibus inventum dicitur pœna. Etenim est justus Judex. — Nota ex 2 dist. 37, q. 3, art. 1. quod pœna non habet rationem mali vel defectus secundum quod ab agente procedit, quia infligitur juxta ordinem justitiæ : sed habet rationem defectus et mali in ipso recipiente, in quantum per pœnam privatur aliquo bono. Nota etiam quod Deus diversimode sit causa pœnarum. Quædam est pœna damni ; et hujus causa est Deus, non quidem agendo, sed potius non agendo, unde consequitur privatio gratiæ. Quædam est pœna sensus, quæ per aliquam actionem infligitur ; et hujusmodi pœnæ, Deus est auctor etiam agendo.

(1) Vulgata omittit *Deus.*

Articulus III

Utrum sit unum summum malum quod sit causa omnis mali.

2-2. quæst. 172, art. 6, corp.; et 2 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 1, ad 1 ; et dist. 34, art. 1. ad 4, et art. 2, corp. ; et 3 Cont., cap. 13 et 15 ; et Pot. qu. 3, art. 6 ; et Opusc. 15, cap. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ, lib. 5 Politicorum, c. 8. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccli. 33, 15 ; *Contra malum bonum est, contra vitam mors* (1) *; sic et contra virum justum peccator.* Ergo sunt contraria principia, unum boni, et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur in 2 de Cœlo et Mundo, text. 19. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2 et 4. Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed bonum et melius

Art. 3. — Titulus directe quærit de causa efficiente. — Hic Art. est directe contra Manichæos, Albigenses et alios hæreticos qui *Dualismum* docebant. Est de fide, ut patet ex definitionibus Conciliorum et Pontificum, quæst. præced.

(1) Vulgata :... *et contra mortem vita,* etc.

dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum, quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum, quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectus reducitur ad malum causæ : quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 præc. Sed non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

— Sed contra est quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 4. Ergo non potest esse aliquod principium et oppositum, quod sit causa malorum.

Respondeo dicendum quod ex prædictis patet **non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum.** — *Primo* quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum. ut supra ostensum est, qu. 6, art. 3 et 4. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim, qu. 6, art. 4 et qu. præc. art. 3, quod omne ens, in quantum est ens, bonum est ; et quod malum non est nisi in bono ut in subjecto. — *Secundo*, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2. Summum autem malum esse non potest ; quia, sicut ostensum est, qu. 48, art. 4, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere ; et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 5, ante med., quod si malum integrum sit, se ipsum destruet : quia, destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum. — *Tertio*, quia ratio mali repugnat rationi primi principii ; tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est, art. 1 et 2 hujus quæst., tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quæ est per se, ut patet in 2 Physic., text. 66.

Qui autem posuerunt duo prima principia unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt ; quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid inveneruut esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam, puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare ; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet, qu. 11, art. 3, et qu. 4, art. 2. — Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem ; et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem ; sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cœlestis ; et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est, qu. 2, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi ; et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est, qu. 48, art. 3. Unde cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet, qu. præc. art. 1, 2, 3, illi bono opponitur cui adjungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, et perfectio, et bonum, per accessum ad terminum perfectum attenditur ; privatio autem, et malum, per recessum a termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum ; sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est, art. 1 hujus qu. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quod malum est in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ,

sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus ; quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis, in quantum homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

QUÆSTIO L

De substantia Angelorum absolute. — *In quinque articulos divisa.*

Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ ; et — primo de creatura pure spirituali, quæ in Scriptura sacra Angelus nominatur ; — secundo de creatura pure corporali ; — tertio de creatura composita ex corporali et spirituali, quæ est homo.

Circa vero Angelos considerandum est — primo de his quæ pertinent ad eorum substantiam. — Secundo de his quæ pertinent ad eorum intellectum. — Tertio de his quæ pertinent ad eorum voluntatem. — Quarto de his quæ pertinent ad eorum creationem.

De substantia autem eorum considerandum est — et absolute, — et per comparationem ad corporalia.

Circa substantiam vero eorum absolute quinque quæruntur : 1° utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea : 2° supposito quod Angelus sit talis, quæritur utrum sit compositus ex materia et forma ; 3° quæritur de multitudine eorum ; 4° de differentia ipsorum ad invicem ; 5° de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

Articulus primus

Utrum Angelus sit omnino incorporeus.

2 Conl., cap. 49 el 50 ; et Pol. qu. 6, art. 6, corp.; et Spir. arl. 5 ; el Op. 2, cap. 74 ; el Op. 15, cap. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Da-

---

Quæst. 50. — Nomen *Angelus* (ἄγγελος) idem significat quod *nuncius*. Unde si vis vocabuli attendatur est nomen officii, non naturæ : et ideo quandoque tribuitur in S. Scripturis cuicumque Dei voluntatem aut legem nunciat ; sic de Joanne Baptista Malach. 3 et Matth. 11 : « Ecce ego mitto angelum meum » ; et Apostolus 1 Corint. 11 præcipit velari capita mulierum « propter angelos » id est sacerdotes. Sic de hoc nomine loquitur S. Augustinus : « Spiritus Angeli sunt ; et cum Spiritus sunt, non sunt Angeli ; cum vero mittuntur fiunt Angeli ; Angelus enim officii nomen est, non naturæ. Quæris nomen hujus naturæ ? Spiritus est. Quæris officium ? Angelus est ». Attamen quia ministerium nunciandi communiter committitur a Deo spiritibus cœlestibus, usu receptum est, ut hoc nomen *Angeli* usurpetur ad significandas illas spirituales substantias hominibus superiores ; et cum inter illos sint diversi ordines, quandoque significat eos qui sunt in infimo ordine, quandoque generaliter omnes qui continentur in novem ordinibus. Et hoc modo hic sumimus (Billuart). — « Angelos esse, ait S. Augustinus in Psalm. 103, novimus ex fide, et multis apparuisse scriptum legimus et tenemus, nec inde dubitare fas nobis est. — Pluribus argumentis, Petavius, in tract. de Angelis, ostendit antiquiores etiam ethnicos Angelorum existentiam admisisse. Attamen Sadducæi inter Judæos, ut patet ex Actib. 23, 8, dicebant non esse Angelum neque spiritum. Gnostici eos ex divina essentia emanasse delirabant. Nostris vero temporibus, Sociniani et Rationalistæ, Sadducæorum viam sunt secuti. Notandum tamen quod non potest naturaliter demonstrari esse angelos. Non potest demonstrari ex causa, quia Deus eos libere creavit, neque ex effectibus, ad omnes enim effectus angelicos, dici posset sufficere virtutem solius Dei aut aliquarum aliarum causarum quæ ab Angelis sunt diversæ.

Scriptura Sacra. — S. Gregorius, homil. 34 in Evang. dicit : « Angelos et Archangelos esse, pene omnes sacri eloquii paginæ testantur ». Unde quosdam locos tantum indicare sufficiat : Gen. 3, 24 ; et 16, 9 et 19 et 22, 11 et 28, 12 ; Exod. 14, 19 ; Numer. 22, 22 ; Judic. 6 ; Ps. 33, 8 et 102, 20 et 148, 2 ; Eccli., 48, 24 ; 2 Reg., 24, 16 ; liber Tobiæ ; Is. 6 1 etc., et 37, 36 ; Daniel. 3, 49 et 14 ; 1 Mach. 7, 41 ; 2 Mach. 11, 6 et 15 ; Matth. 1, 20 et 4, 11, et 18, 10, et 26, 53 et 28 ; Marc. 12, 25 ; Luc. 1 et 2, et 15, 10 et 16, 22, et 22 ; Joan. 5 et 20, 12 ; Act. 5, 19 et 8, 26 et 12 ; Coloss. 1, 16 ; Hebr. 1, 6 ; 1 Petr. 1, 12 ; Apoc. 12, 7.

Definit. fidei : — *Concil. Lateran. IV* : Firmiter credimus quod unus est Deus... creator omnium visibilium et invisibilium spiritualium et corporalium ; qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. — *Professio fidei Clement. IV Mich. Palæol. præscripta, in Concil. Lugd. II* (1274) : Credimus S. Trinitatem... per quem omnia quæ sunt in cœlo et in terra, visibilia, invisibilia, corporalia et spiritualia — *Ex Decr. pro Jacobitis in Concil. Florent. :* Firmissime credit unum Deum esse omnium visibilium et invisibilium creatorem, qui quando voluit bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas. — *Concil. Vatican. Sess.* 3, c. 1 : Solus verus Deus... liberrimo consilio, simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. *Can.* I. 1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit, anat. sit.

Cfr. pro tractatu de Angelis : S. Augustinus, *De Genesi ad litter.* l. 3, 4, 11 et *de Civit.* 9, 11 ; Areopagita, *De cœlesti Hierarchia ;* Guillelmus Parisiensis, *De universo, pars secunda* Halens. ; p. 2 ; S. Bonavent. *In Magist.* et *Breviloq.* l. 2 ; S. Thomas : *Quæst. De veritate* q. 8 et 9 et *De Spiritualib. creaturis* et Opusc. *De substantiis separatis* et *Cont. Gent.* lib. 2 ; Gonet ; Philip. a S. Trinitate ; Suarez, *De Angelis ;* Petavius, *De Angelis ;* Amort, *Theolog. eccleet. tract. de Angelis ;* Wirceburgenses ; Jungmann, in Tract. *de Deo Creatore ;* Knoll ; Schwetz ; Staudenmaier ; Mazzella, *De Deo creante :* Scheeben, *Dogmatique*, t. 3.

Art. 1. — Quamvis iste sit articuli titulus : « utrum Angelus sit omnino incorporeus », certum est tamen mentem B. Thomæ esse quærere, utrum sit vel detur angelus, seu utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea, ut inscribitur in proœmio huj. quæst. — Angelos habere corpora aerea seu subtilia aeris instar, docuere olim plures ex SS. Patribus quos refert Petavius cap. 2. His annumerari solent recentiores Eugubinus, et Cajetanus in annotationib. ad cap. 2 Epist. ad Ephes. et Leibnitzius. Hanc sententiam non posse sine temeritate defendi,

mascenus dicit in lib. 2 orth. Fid., cap. 3, non longe a princ., quod *Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos; sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur*. Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in 6 Phys., text. 32. Sed Damascenus dicit ibidem quod *Angelus est substantia intellectualis semper mobilis*. Angelus ergo est substantia corporea.

3. Præterea, Ambrosius dicit in lib. de Spiritu Sancto, cap. 7, in princ.: *Omnis creatura certis suæ naturæ circumpscripta est limitibus*. Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet in psal. 148, 2: *Laudate Dominum, omnes Angeli ejus;* et postea subditur: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt*. Ergo Angeli sunt corporei.

— Sed contra est quod dicitur in psal. 103, 4. *Qui facit Angelos suos spiritus*.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra dictum est, qu. 14, art. 8, et qu. 19, art. 4. Unde ad perfectum universi requiritur quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit in 4 Physic., text. 52 et 57. Et ex his processit Sadducæorum error, dicentium non esse spiritum, Act. 23, 8. — Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles.

Ad primum ergo dicendum quod substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum; et hac ratione dicitur quod Angeli Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea.

Ad secundum dicendum quod motus ibi accipitur, prout intelligere et velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis, quia semper est actu intelligens, non quandoque actu, et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Ad tertium dicendum quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum; sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturæ, tam corporali quam spirituali. Unde dicit Ambrosius in lib. 1 de Spiritu Sancto, cap. 7 a princ. quod *licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent*.

ARTICULUS II

Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma.

2 Sent., dist. 8, qu. 5, art. 1; et 2 Cont., cap. 49 et 50; et Spir. art. 1; et Quodl. 9, art. 6; et Opusc. 2, cap. 74 et 95; et Opusc. 15, cap. 3, 5, 6, 7, 8 et 18; et Opusc. 30, cap. 1; et Opusc. 42, cap. 5 et 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est com-

---

post Lateran. et Vatican. Concil. (quorum verba referuntur supra ad Proœm. quæst.). Etenim Deus condidit naturam *spiritualem*, seu angelicam, et *corporalem* seu mundanam, et deinde humanam, quasi *communem* ex corpore et spiritu constitutam. Ut patet, distinguuntur Angeli ab omni substantia corporea.

S. Script. — Angelos esse spiritus, omnino incorporeos, probari potest ex ipso verbo *Spiritus* eisdem constantissime et simpliciter in S. paginibus tributo, v. g.: Daniel, 3, 65-86; Luc. 10, 20, et 11, 26, et 6, 18; Matth. 8, 16 et 10. 10, 1; Act. 19, 12 et 5, 16 et 8, 7; Hebr. 1, 7-14 et Ps. 103, 4; Apoc. 1, 4, et 3, 1, et 4, 5 et 5, 6 et 16, 13.

Definit. fidei. — *Concil. œcumen. V. Canones contra Origenis errores:* 2. Si quis dixerit omnium rationalium productionem fuisse mentes, corporis et materiæ expertes, absque ullo numero et nomine, adeo ut eorum omnium fuerit unitas identitate substantiæ, potentiæ et virtutis, atque unione et cognitione erga Deum Verbum; satietatem autem illas cepisse divinæ contemplationis et in deterius conversas esse pro eo ac unaquæque propensa fuerit in illud; et assumpsisse corpora subtiliora vel crassiora, necnon accepisse nomen, eo quod sicut nominum ita et corporum differentiæ sint apud supernas virtutes, atque hinc factum esse ut alii Cherubim, alii Seraphim, alii Principatus vel Potestates, vel Dominationes, vel Throni, et Angeli, et quotquot sunt ordines cœlestes effecti fuerint ac vocati, anat. sit. 4. Si quis dixerit rationalia refrigerata a divina charitate, crassis corporibus, qualia sunt nostra, illigata fuisse et homines vocata, alia vero cum ad summum malitiæ pertigissent, frigidis tenebrosisque illigata esse corporibus, atque tum esse tum appellari dæmones sive spiritualia nequitiæ, anat. sit.

ART. 2. — Remota in præc. art. ab angelis corporeitate, hoc est substantia quantitati substrata, remanebat adhuc dubium, an talis substantia indivisibilis quantitative, esset divisibilis essentialiter, id est composita ex materia et forma (Cajet.). — Quamvis Angeli non sint compositi ex materia, aliqua tamen compositio est in illis, ut patet ex S. Thoma: 2 Cont. Gent. c. 42: « Invenitur in eis, aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis *Esse* et *Quod est* » scilicet essentia vel natura et suppositum: et c. 43: « Evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis, est compositio *actûs* et *potentiæ* ». *Hic etiam ad 3.*

positum ex genere et differentia, quæ adveniens generi constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in 13 Metaph., text. 6. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed Angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere et substare; unde dicit Boetius, in lib. de Trin., ante med., quod *forma simplex subjectum esse non potest;* hoc autem invenitur in Angelo. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

3. Præterea, forma est actus, lib. 2 de Anima, text. 2. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed Angelus non est actus purus; hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

4. Præterea, forma proprie limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quæ non est in materia est forma infinita. Sed forma Angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est. Ergo forma Angeli est in materia.

— Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. de div. Nomin., non remote a princ., quod *primæ creaturæ sicut incorporales, ita et immateriales intelliguntur.*

RESPONDEO dicendum quod quidam ponunt Angelos esse compositos ex materia et forma; et hanc opinionem astruere nititur Avicebron., in lib. Fontis vitæ. Supponit enim quod quæcumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma, et illud quod subjicitur huic formæ distinguenti quasi commune, sit materia ejus. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium; ut intelligatur quod forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium.

Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiæ; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. — Unde relinquitur quod alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalem, et alia quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in 1 Phys., text. 15. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati: quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium. — Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis; quod ex ejus objecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur, in quantum a materia abstrahitur: quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundum quod hujusmodi. Unde relinquitur quod **substantia intellectualis est omnino immaterialis.**

Non est autem necessarium quod ea quæ distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quam sint in se ipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas, secundum quod sunt in se ipsis, sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas; et sic etiam apprehendit Deum, ut supra dictum est, qu. 3, art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus; quia *species rerum sunt sicut numeri,* qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in 8 Metaph., text. 10. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet materia; unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum; sed unaquæque earum secundum se ipsam tenet determinatum gradum in entibus; et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem; quæ tamen differunt secundum considerationem nostram: in quantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; in quantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiæ.

Ad secundum dicendum quod ratio illa ponitur in lib. Fontis vitæ; et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicujus speciei, vel aeris, vel ignis, vel cujuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam; alioquin verificaretur opinio Empedoclis, lib. 1 de Anima, apud Arist., text. 26, qui posuit quod terram terra cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formæ; sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiæ, sed receptio substantiæ immaterialis.

Ad tertium dicendum quod licet in Angelo non sit compositio formæ et materiæ, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ et materiæ, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum esse, ut potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis ; et hoc est quod a quibusdam dicitur quod Angelus est compositus ex *quo est*, et *quod est*, vel ex *esse*, et *quod est*, ut Boetius dicit. Nam *quod est*, est ipsa forma subsistens ; ipsum autem *esse* est quo substantia est ; sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud *esse*, et *quod est*, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4. Unde solus Deus est actus purus.

Ad quartum dicendum quod omnis creatura est finita simpliciter, in quantum *esse* ejus non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam, cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ sunt finitæ secundum suum esse ; sed infinitæ secundum quod earum formæ non sunt receptæ in alio ; sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum ; *esse* tamen ejus esse finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in lib. de Causis, prop. 16, quod *intelligentia est finita superius*, in quantum scilicet recipit *esse* a suo superiori ; *est infinita inferius*, in quantum non recipitur in aliqua materia.

Articulus III

Utrum Angeli sint in aliquo magno numero.

2, Sent., dist. 3, qu. 1, art. 3 ; et 2 Cont., cap. 91 et 92 ; et Pot. quæst. 6, art. 6, corp. fine ; et Opusc. 15, cap. 2, 3 et 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in Angelis, cum sint incorporei, ut supra ostensum est, art. 1 hujus quæst. Ergo Angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Præterea, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. Præterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum cœlestium. Sed motus corporum cœlestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui a nobis apprehendi potest. Ergo Angeli non sunt in majori multitudine quam motus corporum cœlestium.

4. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nom., aliquantulum a princ. lect. 3. quod *propter radios divinæ bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiæ*. Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii, cum substantiæ intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est, art. 2 hujus quæst. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet cœlestium, ut ad ea quodam modo processus prædictorum radiorum terminetur ; et sic idem quod prius.

— Sed contra est quod dicitur Dan. 7, 10 : *Millia millium ministrabant ei, et decies* (1) *centena millia assistebant ei.*

Respondeo dicendum quod circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit, ut refert Arist., 1 Metaph., text. 6, substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam ; et secundum hoc oportebat dicere quod substantiæ separatæ sint secundum numerum specierum sensibilium. — Sed hanc positionem improbat Aristot., eod. lib., text. 31 et seq., ex eo quod materia est de ratione specierum sensibilium. Unde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium ; sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Aristot., 12 Met., text. 43, quod illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundum rationem moventis et finis ; et ideo secundum numerum primorum motuum conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum.

Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses, Judæus, volens utrumque concordare, posuit, lib. 2 Perplexorum, cap. 4 et 6. quod Angeli, secundum quod dicuntur substantiæ immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum corporum cœlestium, secundum Aristot., loco prox. cit. Sed posuit, ad salvandam Scripturam, quod Angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes, et iterum, vir-

Art. 3. — *S. Script.* Deuter. 33, 2 ; Prov. 14, 28 ; Ps. 67, 18 ; Job. 25. 3 ; Daniel, 7, 10 ; Matth. 26, 53 ; Luc. 2, 13 ; Hebr. 12, 22 ; Apoc. 5, 11.

(1) Vulgata :..., *et decies milties centena millia*, etc.

tutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifestant. — Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturæ, quod virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur.

Unde dicendum est quod etiam Angeli, secundum quod sunt immateriales substantiæ, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius, cap. 14 cœl. Hierarch., in med. : *Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.* Et hujus ratio est, quia cum perfectio universi sit illud quod præcipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia. Nam tota sphæra activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum cœlestium. Unde **rationabile est quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter.**

Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est numerus, qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est, qu. 11, art. 2.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione, non autem ita quod in paucis salvetur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa est Aristotelis in 12 Metaph., text. 44; et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales. Sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiæ immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem quod hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam; hoc autem improbatum est qu. 47. art. 1. Unde multiplicatio Angelorum neque secundum materiam neque secundum corpora est accipienda; sed secundum divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

ARTICULUS IV

Utrum Angeli differant specie.

2 Sent., dist. 3, quæst. 1, art. 4; et 2 Cont., cap. 71, 92 et 93; et Spir. art. 9; Op. 29; et Opusc. 32, cap. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non differant specie. Cum enim differentia sit nobilior genere, quæcumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes Angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

2. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed Angeli non videntur differre ab invicem nisi secundum magis et minus, prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectus. Ergo Angeli non differunt specie.

3. Præterea, anima et Angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei. Ergo et Angeli.

4. Præterea, quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi Angeli sunt unius speciei.

— Sed contra est quod in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in 3 Metaph., text. 2. Sed in Angelis etiam unius ordinis sunt primi, et medii, et ultimi, ut dicit Dionysius, 10 cap. angelicæ Hierarch., a med. Ergo Angeli non sunt ejusdem speciei.

RESPONDEO dicendum quod — *quidam* dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. — *Alii* vero, quod omnes Angeli sunt unius speciei, sed non animæ. — *Quidam* vero, quod omnes Angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. **Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma,** (ut dictum est supra, art. 2 hujus quæst.), **sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei;** sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. — Si tamen Angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures Angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum: quæ quidem diversitas mate-

ART. 4 — Circa doctrinam istius art. neque a Summo Pontifice, vel ab Ecclesia quidquam extat definitum. Attamen pro certo habetur in natura angelica dari diversitatem specificam, et per consequens omnes Angelos non esse solo numero diversos.

riæ causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

Ad primum ergo dicendum quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura; alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei, vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ: et similiter omnes Angeli differunt specie secundum diversos gradus naturæ intellectivæ.

Ad secundum dicendum quod magis et minus, secundum quod causantur ex intensione et remissione unius formæ, non diversificant speciem; sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem; sicut si dicamus quod ignis est perfectior aere, et hoc modo Angeli diversificantur secundum magis et minus.

Ad tertium dicendum quod bonum speciei præponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in Angelis quam quod multiplicentur individua in una specie.

Ad quartum dicendum quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 2. Unde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

Articulus V

Utrum Angeli sint incorruptibiles.

2 Sent., dist. 3, quæst. 1, art. 1; et dist. 7, quæst. 1, art. 1, corp.; et 2 Cont., cap. 54 et 91, ad 3; et Pot. quæst. 5, art. 3, et 4, corp.; et Opusc. 2, cap. 74; et Opusc. 9, quæst. 48.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 3. de Angelo, quod est *substantia intellectualis, gratia, et non natura, immortalitatem suscipiens.*

2. Præterea, Plato dicit in Timæo, a princ.: *O dii deorum, quorum opifex idem, paterque ego. Opera si quidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia.* Hos autem deos non aliud quam Angelos intelligere potest. Ergo Angeli natura sua sunt corruptibiles.

3. Præterea, secundum Gregorium, lib. 16 Moral., cap. 16, versus fin., *omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret.* Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cum Angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., parum a princ., quod *intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte, et materia, et generatione mundæ existentes.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. — Cujus ratio est quia nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus a materia separatur. Unde cum Angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus qu., impossibile est quod ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum se ipsum; sed æneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quod circularis figura separatur ab ære. Esse autem secundum se competit formæ; unumquodque enim est ens actu, secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ut dictum est loco prox. cit., non potest amittere esse. **Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.**

Et hujus incorruptibilitatis signum accipi potest ex hujus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde **omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.**

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem; quia omnis mutatio est quædam mors, ut Augustinus dicit, lib. 3 cont. Maximinum, cap. 12, a med. Perfectam autem immutabilitatem Angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit, quæst. 62, art. 2 et 8.

Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora cœlestia, quæ existimabat esse ex elementis composita; et ideo secundum suam naturam erant dissolubilia, sed voluntate divina semper conservabantur in esse.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 44, art. 1 ad 2, quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili quod esse

---

Art. 5. — Concil. Lateran. V, sub Leone X, damnavit: « errores de natura præsertim animæ rationalis, quod videlicet mortalis sit... » Quæ a fortiori de Angelis intelligenda sunt. Unde erraverunt Scotus, Alensis, Gabriel et Vasquez contendentes Angelos non esse immortales et incorruptibiles per naturam, sed solum per gratiam.

ejus dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo. et etiam Angeli, non datur intelligi quod in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse Angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quod in se ipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ.

QUÆSTIO LI

De comparatione Angelorum ad corpora. — *In tres articulos divisa.*

Deinde quæritur de Angelis per comparationem ad corporalia; — et primo de comparatione Angelorum ad corpora; —secundo de comparatione Angelorum ad loca corporalia; — tertio de comparatione Angelorum ad motum localem.

Circa primum quæruntur tria: 1° utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita; 2° utrum assumant corpora; 3° utrum in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.

Articulus primus

Utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

2 Sent. dist. 8, art. 1; et 2 Cont., cap. 49, 50, 51; et Pot. quæst. 6, art. 6; et Mal. quæst. 16, art. 1; et Spir. art. 5; et Opusc. 15, cap. 18.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes in lib. 1 Periarchon., cap. 6, in fine: *Solius Dei, id est, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, naturæ illud proprium est ut sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur existere.* Bernardus etiam dicit in 6 hom. super Cant., serm. 6, in princ.: *Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem, cujus natura sola neque propter se neque propter aliud solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Augustinus etiam dicit super Gen. ad litt., lib. 3, cap. 10, in princ.: *Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura vigent.* Eadem autem est natura dæmonis et Angeli. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Gregorius in hom. Epiphaniæ 10 in Evang., in princ., nominat Angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, perfectior est vita in Angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo Angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

— Sed contra est quod dicit Dionysius cap. 4 de div. Nomin., parum a princ. lect. 3, quod *Angeli sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales.*

Respondeo dicendum quod Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ. non invenitur universaliter in natura illa; sicut habere alas, quia non est de ratione animalis non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, ut infra patebit, quæst. 75, art. 2, habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis. in quantum hujusmodi; sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanæ animæ competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut inf. dicetur, q. 84, a. 6, et 89, art. 1. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfecte intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. **Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt a corporibus separatæ; — et has dicimus Angelos.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 50, art. 1, quorumdam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur quod aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in 7 de Civ. Dei, cap. 6. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud psal. 8, 2: *Elevata est magnificentia tua super cœlos;* Origenes hoc de Deo dicere recusans, de aliis substantiis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. Verbum autem Bernardi potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicetur, art. seq. Augustinus autem loquitur non asserendo,

---

Art. 1. — Notat Sylvius hunc art. non esse eumdem cum art. 1 et 2 quæst. præced. Potest enim aliqua res esse incorporea, et tamen habere corpus naturaliter sibi unitum, ut anima rationalis. Et posset etiam intelligi aliqua res esse composita ex materia et forma, ac nihilominus neque esse corporea, neque habere corpus naturaliter sibi unitum si nimirum esset materia alterius rationis quam sit materia corporum juxta id quod exponit S. Thom. q. 5 *de Malo*, art. 6 ad 4.

sed opinione Platonicorum utens, qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant.

Ad secundum dicendum quod Gregorius nominat Angelum rationale animal metaphorice, propter similitudinem rationis.

Ad tertium dicendum quod vivificare effective simpliciter perfectionis est; unde et Deo convenit secundum illud 1 Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat.* Sed vivificare formaliter est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quam ea quæ est corpori unita.

Articulus II

Utrum Angeli assumant corpora.

2 Sent., dist. 8, art. 2; et Pot. quæst. 6, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non assumant corpora. In opere enim Angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset, si Angeli corpora assumerent; Angelus enim non indiget corpore, cum ejus virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo Angelus non assumit corpus.

2. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur; quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur Angelo ut formæ, sicut dictum est art. præc.; ex eo autem quod unitur ei ut motori, non dicitur assumi, alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab Angelis essent ab eis assumpta. Ergo Angeli non assumunt corpora.

3. Præterea, Angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quæ contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo Angeli corpora non assumunt.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 16 de Civ., cap. 29, quod Angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt Angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, contigisse in visione prophetiæ, hoc est, secundum imaginationem. — Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis. Unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut Angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo, et tota familia ejus, et a Loth, et a civibus Sodomorum; similiter Angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. — Cum igitur Angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet art. præc. et art. 1 qu. 50, relinquitur quod **interdum corpora assumant.**

Ad primum ergo dicendum quod Angeli non indigent corpore assumpto propter se ipsos, sed propter nos, ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quod Angeli corpora assumpserunt in veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum quod corpus assumptum unitur Angelo non quidem ut formæ, neque solum ut motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim a sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repræsentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus.

Ad tertium dicendum quod sicut aer in sua raritate manens non retinet figuram, neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus; et sic Angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

Articulus III

Utrum Angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant.

1 Sent., dist. 8, art. 4; et Pot. quæst. 6, art. 8; et Quodl. 3, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant,

---

Art. 2. — Circa titul. art. nota ly *assumere* quod significat ad se sumere, id est ad suiipsius manifestationem, sed non ad sua opera peragenda (Cajet.). — Sequentes propositiones apud Sylvium explicatas reperire studiosus Lector poterit: Angeli aliquando apparent in persona sua, v. g. ad Zachariam, ad B. V. Mariam; — aliquando in persona Dei, v. g. quando Dominus pepigit fædus cum Abraham, Gen. 15; Moysi in monte Sina. — Deus non potest ita corpus assumere sicut Angeli. — Deus non apparuit in corpore assumpto nisi per Incarnationem. — Apparitiones Dei in Veteri Testamento factæ sunt per Angelos. — Falsa non esse quæ Angelus loquitur ut Deus. — Anima separata non potest naturaliter assumere corpus. Cum ergo leguntur apparuisse, interdum quidem Angeli sunt vel boni vel mali qui apparuerunt, interdum vero ipsæ animæ per specialem Dei dispositionem (Vide etiam Suarez lib. 4, cap. 36).

Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitæ habens, non haberet hujusmodi. Ergo Angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea, in operibus Angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per Angelum formarentur oculi, et nares, et alia sensuum instrumenta, nisi per ea Angelus sentiret. Ergo Angelus sentit per corpus assumptum; quod est propriissimum opus vitæ.

3. Præterea, moveri motu progressivo est unum de operibus vitæ, ut patet in 2 de Anima, text. 13. Manifeste autem Angeli apparent in assumptis corporibus moveri; dicitur enim. Genes. 18, 16, quod *Abraham simul gradiebatur, deducens Angelos* qui ei apparuerant; et Angelus Tobiæ quærenti, Tob. 5, 7 : *Nosti viam quæ deducit in civitatem* (1) *Medorum?* Respondit: *Novi, et omnia itinera ejus frequenter ambulavi*. Ergo Angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

4. Præterea, locutio est opus viventis; fit enim per vocem, quæ est sonus ab ore animalis prolatus, ut dicitur in 2 de Anima, text. 90. Manifestum est autem, ex multis locis Scripturæ, Angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea, comedere est proprium opus animalis; unde Dominus post resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducavit, ut habetur Lucæ ult. Sed Angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Gen. 18. Ergo Angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea, generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit Angelis in assumptis corporibus; dicitur enim Gen. 6, 4 : *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes a sæculo, viri famosi*. Ergo Angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

— Sed contra, corpora assumpta ab Angelis non vivunt, ut supra dictum est, art. præc., ad 2 præcip. Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

RESPONDEO dicendum quod quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, in quantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, in quantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab Angelis per corpora assumpta, — non autem quantum ad id quod est proprium viventium; quia secundum Philosophum, in lib. de Som. et Vig., cap. 1, ant. med., *cujus est potentia, ejus est actio*. Unde nihil potest habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

Ad primum ergo dicendum quod sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed quod per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum quod per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis spirituales proprietates Angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent: quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in Angelos.

Ad secundum dicendum quod sentire est totaliter opus vitæ. Unde nullo modo est dicendum quod Angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata; non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per hujusmodi organa virtutes spirituales Angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva Angeli, et per alia membra aliæ ejus virtutes, ut Dionysius docet ult. cap. cœl. Hier., a med.

Ad tertium dicendum quod motus qui est a motore conjuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia Angeli non sunt eorum formæ. Moventur tamen Angeli per accidens, motis hujusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus; et ita sunt hic, quod non alibi; quod de Deo dici non potest. Unde, licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est, Angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum, non autem ad motum corporum cœlestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundum determinatum situm; quia *semper est in oriente virtus movens*, ut dicitur in 8 Phys., text. 84.

Ad quartum dicendum quod Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta; sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum quod nec etiam comedere, proprie loquendo, Angelis convenit; quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in præjacentem materiam; tamen Christus habebat corpus talis naturæ in quod posset cibus converti; unde fuit vera comestio. Sed cibus as-

(1) Vulgata :.... *regionem*....

sumptus, ab Angelis neque convertebatur in corpus assumptum neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti; unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit Tobiæ 12, 18. *Cum essem vobiscum....* (1) *videbar quidem manducare et bibere; sed ego potu invisibili et cibo utor.* Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit 16 de Civ. Dei, cap. 19, a med.

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 15 de Civ. Dei, cap. 23, parum a princ., *multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos sæpe exstitisse mulieribus, et earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentia videtur.* Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant; filias autem hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt; neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 8 et 9, ut sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

QUÆSTIO LII

De comparatione Angelorum ad loca. — *In tres articulos divisa.*

Deinde quæritur de loco Angeli; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum Angelus sit in loco; 2° utrum possit esse in pluribus locis simul; 3° utrum plures Angeli possint esse in eodem loco.

Quæst. 52. — *Locus* definitur ab Aristotele (4 Phys. c. 6): *Superficies prima, immobilis, corporis ambientis* seu *terminus vel finis continentis immobilis, primus.* In hac definitione, *superficies* ponitur ut genus, in quo locus convenit cum cæteris cujusque naturæ superficiebus; cætera vero adjuncta vicem gerunt differentiæ. Locus quidem concipitur ut quoddam *ambiens,* cujus extremæ lineæ claudunt, ut ita loquar, vacuum quoddam a *locato* repletum. Quæ extremæ lineæ quamvis *materialiter* mutentur, tamen *formaliter* ut circumscriptivæ corporis locati, eædem immobiles perseverant. Unde dicimus quod homo stans immotus in flumine sit semper in eodem loco quamvis semper circa ipsum renovetur superficies aquæ (Quodl. 6. art. 3). — *Situs* est dispositio partium corporis locati in loco. — *Spatium* est distantia illa, quam intercedere intelligimus inter unum et aliud corpus vel inter partes unius ejusdemque extensionis (Zigliara; *Summa Phil. t. 1*). — Esse in loco dicitur quadrupliciter. 1 *Circumscriptive,* id est locatum sic a loco circumscribi ut totum locatum correspondeat toti locanti, et quælibet pars locati cuilibet parti locantis, ut liquor in vase. 2° *Diffinitive* aliquid est in loco, quando ita determinatur ad unum locum, ut illo quasi finiatur seu diffiniatur, nec possit simul alium locum adæquatum occupare. 3° *Sacramentaliter.* 4° *Ubique.* — Certum est Angelos esse aliquo modo in loco; illos non esse ubique (contra Durandum); illos non esse in loco circumscriptive. Restat ergo eos esse in loco diffinitive, non solum per operationem, sed etiam secundum substantiam.

(1) Vulgata :... *Videbar quidem vobiscum manducare, et bibere; sed ego cibo invisibili, et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor.*

Articulus primus

Utrum Angelus sit in loco.

1 Sent., dist, 37, quæst. 3, art. 1 et 2; et 2, dist. 6, quæst. 3, art. 3; et Pot. quæst. 3, art. 19; et Quodl. 11, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius, in lib. de Hebd., circa princ.: *Communis animi conceptio apud sapientes est incorporalia in loco non esse;* et Aristoteles, in 4 Phys., dicit, text. 48 et 57, quod *non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus.* Sed Angelus non est corpus, ut supra ostensum est, quæst. 50, art. 1. Ergo Angelus non est in loco.

2. Præterea, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire Angelo, cum substantia sua sit immunis a quantitate, cujus propria differentia est positionem habere. Ergo Angelus non est in loco.

3. Præterea, esse in loco est mensurari loco, et contineri a loco, ut patet per Philosophum, in 4 Physic. text. 14 et 119. Sed Angelus non potest mensurari neque contineri a loco; quia continens est formalius contento, sicut aer aqua, ut dicitur in 4 Physic., text. 35 et 49. Ergo Angelus non est in loco.

— Sed contra est quod in Collecta dicitur: *Angeli tui sancti habitent in ea, qui nos in pace custodiant.*

Respondeo dicendum quod Angelo convenit esse in loco; æquivoce tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivæ quantitatis; quæ quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in loco corporeo.

Et secundum hoc patet quod non oportet di-

Art. 1, — *S. Script.*: Isai. 12, 43 et 14, 12 et 28, 2; Matth. 4, 11; Marc. 4, 32; Luc, 2, 15 et 8, 27 et 22, 43; Joan. 5, 4; Ephes. 6, 12; 2 Petr. 2, 4; Apoc. 12, 8. *Quibus addi potest orat. Ecclesiæ:...* Et mittere digneris S. Angelum tuum de cœlis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet atque defendat omnes habitantes in hoc habitaculo.

cere quod Angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo ; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. — Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco ; nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam, et non continetur ab ea ; anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta ; et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum sed ut continens aliquo modo.

Et per hoc patet *responsio ad objecta.*

Articulus II

Utrum Angelus possit esse in pluribus locis simul.

1 Sent., dist. 37, quæst. 3, art. 2, et quæst. 4. art. 1. corp.; et 4, dist. 44, quæst. 2, art. 2, quæst. 2, ad 1 ; et Pot. quæst. 3, art. 29, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit, lib. 6 de Trinit., cap. 6, circa med. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea, Angelus est in corpore assumpto ; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet ejus parte. Sed secundum partes ejus considerantur diversa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. 2 orthod. Fid., cap. 3, et lib. 1, cap. 17, quod *ubi Angelus operatur, ibi est.* Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de Angelo subvertente Sodomam. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

— Sed contra est quod Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 3, circa med., dicit, quod *Angeli, dum sunt in cœlo, non sunt in terra.*

Respondeo dicendum quod Angelus est virtutis et essentiæ finitæ. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium ; et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique ; virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quod non sit ubique, — nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum.

Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti ; et ideo crediderunt quod Angelus non posset esse nisi in loco punctali. — Sed manifeste decepti sunt ; nam punctum est indivisibile habens situm ; sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm, sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur correspondet ei ut unus locus.

Nec tamen oportet, si aliquis Angelus movet cœlum, quod sit ubique. — *Primo* quidem quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primo ab ipso movetur. Una autem pars cœli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis. Unde etiam Philosophus in 8 Physic., text. 84, virtutem motoris cœlorum attribuit parti orientis. — *Secundo* quia non ponitur a Philosophis quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate. Unde non oportet quod sit ubique.

Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit — corpori, — et Angelo, — et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco ; — Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco sed definitive, quia ita est in uno loco quod non in alio ; — Deus autem neque circumscriptive, neque definitive, quia est ubique.

Et per hoc patet de facili *responsio ad objecta ;* quia totum illud cui immediate applicatur virtus Angeli reputatur ut unus locus ejus, licet non sit continuum.

Articulus III

Utrum plures Angeli possint simul esse in eodem loco.

1 Sent., dist. 37, quæst. 3, art. 1 ; et Pot. quæst. 3, art. 7, ad 11, et art. 19, ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1 Videtur quod plures Angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed Angeli non replent

---

Art. 2. — Videtur fieri posse naturaliter, ait Sylvius, quod unus Angelus sit simul in pluribus locis, ab invicem separatis, modo omnia simul sumpta non excedant quantitatem loci adæquati, sed contineantur intra latitudinem loci respondentis ejus virtuti. — Sæpius in S. Script., v. g. Exod. 14, 19, dicuntur Angeli transire de uno loco in alium.

Art. 3. — Conclusio probatur, ait Cajetanus, ex eo quod Angelum esse in loco, nihil aliud est quam perfecte et immediate

locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum, in 4 Physic., text. 52 et 58. Ergo plures Angeli possunt esse in uno loco.

2. Præterea, plus differt Angelus et corpus quam duo Angeli. Sed Angelus et corpus sunt simul in eodem loco ; quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in 4 Phys., loco nunc cit. Ergo multo magis duo Angeli possunt esse in eodem loco.

3. Præterea, anima est in qualibet parte corporis, secundum Augustinum, lib. 6 de Trin., cap. 6, non procul a fine. Sed dæmones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus, et sic anima et dæmon sunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quæcumque aliæ spirituales substantiæ.

— Sed contra, duæ animæ non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo Angeli in eodem loco.

Respondeo dicendum quod duo Angeli non sunt simul in eodem loco. — Et ratio hujus est quia impossibile est quod duæ causæ completæ sint immediatæ unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum, quia una est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens. licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem ; quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum ; sed omnes simul sunt loco unius motoris, in quantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum. Unde **cum Angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum per modum continentis perfecti,** (ut dictum est art. 1 hujus quæst.), **non potest esse nisi unus Angelus in uno loco.**

Ad primum ergo dicendum quod plures Angelos esse in uno loco, non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod Angelus et corpus non eodem modo sunt in loco. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod nec etiam dæmon et anima comparantur ad corpus secundum eamdem habitudinem causæ, cum anima sit forma, non autem dæmon. Unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO. LIII

De motu locali Angelorum. — *In tres articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de motu locali Angelorum ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum Angelus possit moveri localiter ; 2° utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium ; 3° utrum motus Angeli sit in tempore, vel in instanti.

Articulus primus

Utrum Angelus possit moveri localiter.

1 Sent., dist. 37, quæst. 4, art. 1 ; et Obusc. 15, cap. 18 ; et Matth. 28, cap. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus, in 6 Physic., text. 32, et a text. 86 usque ad 91, *nullum impartibile movetur ;* quia dum aliquid est in termino *a quo*, non movetur, nec etiam dum est in termino *ad quem*, sed tunc mutatum est. Unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*. Sed Angelus est impartibilis. Ergo Angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in 3 Physic., text. 14. Sed Angelus beatus non est imperfectus. Ergo Angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum Angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti Angeli localiter non moventur.

— Sed contra, ejusdem rationis est Angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri, cum sit articulus fidei quod Christus secundum animam descendit ad inferos. Ergo Angelus beatus movetur localiter.

Respondeo dicendum quod **Angelus beatus potest moveri localiter ; — sed sicut esse in loco æquivoce convenit corpori et Angelo, ita etiam et moveri secundum locum.** Corpus enim est in loco, in quantum continetur sub loco, et commensuratur loco ; unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum commensuretur loco, et sit secundum exigentiam ejus.

---

continere illum in genere causæ efficientis. Inde plures Angeli possunt simul in eodem loco materiali existere, ut patet ex Marc. 5, 9 ; sed non possunt in eodem loco formali adæquato et connaturali per modum causarum principalium, simul existere.

Quæst. 53. — *Motus* qui inter Postprædicamenta quarto loco ab Aristotele ponitur, est *transitus ab uno in alium statum.* Sex species motus numerantur : 1° *Generatio*, 2° *Corruptio*, 3° *Augmentatio*, 4° *Diminutio*, 5° *Alteratio*, 6° *Latio*, de qua in præsenti quæst. agitur ; et est : « Transitus ab uno in alium locum». — Nota quod quia moveri loco sequitur adesse in loco, ideo eodem modo convenit Angelo moveri loco, sicut esse in loco, et utrumque est æquivoce respectu corporalium.

Art. 1. — *Script. S.* Genes. cap. 18 et 19, 1 ; Judic. 2, 1 ; Exod. 14, 19 ; Job 1, 7 ; Daniel 14, 35 ; Is. 6, 5 ; Zachar. 2, 3 ; Tob. passim ; Mat. 4, 11 et 28, 2 ; Luc. 1, 26 ; Joan. 5, 4 Hebr. 1, 14 ; et alibi sæpe sæpius dicuntur Angeli transire de una civitate in aliam, descendere de cœlo in terram, abire, exire, ascendere etc.

Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in 4 Phys., text. 99. Sed Angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus Angeli in loco non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam ejus, ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus ejus continuus, et non continuus.

Quia enim Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est quæst. præc., art. 1, necesse est quod motus Angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive, et non simul; quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis; ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2.

Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quædam inveniri; quia, ut dictum est loco nunc cit., nihil prohibet Angelo assignari locum divisibilem per contactum suæ virtutis, sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successive et non simul dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita etiam Angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat; et sic motus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus ejus non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio *dupliciter* deficit in proposito. — *Primo* quidem demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis; quod non potest dici de Angelo. — *Secundo*, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino *a quo*, et dum est in termino *ad quem*; quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eamdem rem motus diceretur; unde in quolibet illorum *ubi* esset res illa, posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto; et ideo oportet quod illud quod movetur, totaliter non sit in altero terminorum, dum movetur, sed partim in uno et partim in altero. Secundum ergo quod motus Angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito; sed secundum quod motus Angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod Angelus, dum movetur, partim est in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*; ut tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum; quia in principio sui motus continui Angelus est in toto loco divisibili, a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partem duorum locorum, competit Angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum quod sit divisibile secundum magnitudinem; de Angelo autem, quod virtus ejus possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum quod motus existentis in potentia est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu; quia virtus rei est secundum quod actu est.

Ad tertium dicendum quod motus existentis in potentia est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo Angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundum illud Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis.*

Articulus II

Utrum Angelus transeat per medium.

1 Sent., dist. 37, quæst. 4, art. 2; et Quodl. 1, quæst. 3, art. 2; et Ver. quæst. 4, art. 13 ad 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi æqualem quam majorem. Locus autem æqualis Angelo, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo Angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu; quod est impossibile.

2. Præterea, Angelus est simplicioris substantiæ quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium; possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multo magis Angelus potest de uno extremo transire ad aliud non per medium.

3. — Sed contra, si Angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino *ad quem*, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino *a quo*. Movebatur ergo dum erat in medio; et ita oportet quod pertranseat medium.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., motus localis Angeli potest esse *continuus*, — et *non continuus*.

Si ergo sit continuus, non potest Angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium, quia, ut dicitur, in 6 Physic. (innuitur text. 77, sed expresse habe-

tur 5 Physic., text. 22, et 11 Metaph., cap. ult.), *medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum.* Ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in 4 Physic., text. 99.

Si autem motus Angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet: inter quælibet enim duo extrema loca, sunt infinita loca media; sive accipiantur loca, divisibilia, sive indivisibilia. — Et de indivisibilibus manifestum est: quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in 6 Physic., a princ. lib., per decem text. probatur. — De locis autem divisibilibus necesse est hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur, non sit in alio et alio loco; quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quod ibi quiesceret, cum nihil aliud sit quiescere, quam in loco eodem esse nunc et prius. Cum igitur inter primum *nunc*, et ultimum temporis mensurantis motum sint infinita *nunc*, oportet quod inter primum locum a quo incipit moveri, et ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum; manifestum est quod locus primus a quo incipit motus, est unius palmi, et locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media, quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi est principium unius loci; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus ejusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motus; quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita; quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus Angeli non est continuus, non pertransit omnia media.

Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium, potest convenire Angelo, sed non corpori; quia corpus mensuratur, et continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu; sed substantia Angeli non est subdita loco ut contenta. sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult, vel per medium, vel sine medio.

Ad primum ergo dicendum quod locus Angeli non accipitur ei æqualis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis; et sic locus Angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis; sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita, ut dictum est in corp. art.; sed consumuntur per continuitatem motus. ut patet ex prædictis ibidem.

Ad secundum dicendum quod dum Angelus movetur localiter, applicatur ejus essentia diversis locis; animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus; unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse; et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri; unde successio diversorum locorum etiam sine medio constituit talem motum.

Articulus III

Utrum motus Angeli sit in instanti.

1 Sent., dist. 33, quæst. 4, art. 3; et 4, dist. 44, quæst. 2, art. 3, quæst. 3; et Quodl. 9, quæst. 4, art. 4; et Quodl. 11, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod motus Angeli sit in instanti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus Angeli moventis se ipsum improportionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus; proportio autem velocitatum est secundum minoritatem temporis; omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, Angelus movetnr in instanti.

2. Præterea, motus Angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio; tum quia non illuminatur aliquid successive, sicut calefit successive; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

3. Præterea, si Angelus movetur in tempore de

Art. 3. — Ex hoc habes quomodo intelligere potes verba S. Scripturæ de Angelis dicentis: Volavit, cito volans, confestim, rapuit in impetu Spiritus etc.

In quæst. fine præsentis nota quod explicato motu Angelorum, consequens est ut mensura existentiæ et operationum ejus in memoriam revocetur. Et ideo, studiosus Lector, quæ jam supra dixit S. Doctor q. 10, de ævo ac tempore, iterum legere poterit.

loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem;* in toto autem tempore præcedenti aut est in loco immediate præcedenti, qui accipitur ut terminus *a quo*, aut partim in uno, et partim in alio. Si autem partim in uno, et partim in alio, sequitur quod sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino *a quo;* ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc et prius, ut dictum est art. pr., et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

— Sed contra, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus Angeli, cum in eo sit prius et posterius.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt motum localem Angeli esse in instanti. Dicebant enim quod cum Angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore præcedenti Angelus est in termino *a quo,* in ultimo autem instanti illius temporis est in termino *ad quem*. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos, sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis est tempus medium. Unde dicunt quod non est dare ultimum *nunc*, in quo fuit in termino *a quo;* sicut in illuminatione et in generatione substantiali ignis non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis; sed est dare ultimum tempus, ita quod in termino illius temporis est vel lumen in aere vel forma ignis in materia; et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

Sed hoc non habet locum in proposito; quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod quiescens non aliter se habeat nunc et prius, et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem *ubi*, in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motus est quod id quod movetur, aliter se habeat nunc et prius. Et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum mobile se habet in alia et alia dispositione. Unde oportet quod in ultimo *nunc* habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore aliquo, puta in albedine, est esse in illo, quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino; sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore est non esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes hujusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motus continui; sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis Angeli non est terminus alicujus alterius motus continui, sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco.

Sed oportet assignare *nunc* in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur **quod motus Angeli sit in tempore. — In continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; — in non continuo autem, si motus sit non continuus.** Utroque enim modo contingit esse motum Angeli, ut dictum est art. 1 huj. qu. Continuitas enim temporis est ex continuitate motus ut dicitur in 4 Physic., text. 99.

Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli; motus enim Angeli non dependet ex motu cœli.

Ad primum ergo dicendum quod si tempus motus Angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum *nunc*, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cum non sit ejusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile, non propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum, in quibus est motus. Et propterea velocitas motus Angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis, sed secundum determinationem suæ voluntatis.

Ad secundum dicendum quod illuminatio est terminus motus, et est alteratio, non motus localis, ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum quam ad remotum. Motus autem Angeli est localis, et non est terminus motus. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus Angeli potest esse non continuum; et sic Angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motus Angeli sit continuum, Angelus in toto tempore præcedenti ultimum *nunc* variatur per infinita loca, ut prius expositum est, art. præc. Est tamen partim in uno locorum continuorum, et partim in alio; non quod substantia illius sit partibilis, sed quia virtus ejus applicatur ad partem primi loci, et ad partem secundi, ut etiam supra dictum est, art. 1 huj. qu.

QUÆSTIO LIV

De cognitione Angelorum. — *In quinque articulos divisa.*

Consideratis his quæ ad substantiam Angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita. Nam —

primo considerandum est de his quæ pertinent ad virtutem cognoscitivam Angeli. — Secundo de his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. — Tertio de his quæ ab eo cognoscuntur. — Quarto de modo cognitionis angelicæ.

Circa primum quæruntur quinque : 1° utrum intelligere Angeli sit ejus substantia ; 2° utrum ejus esse sit ejus intelligere ; 3° utrum ejus substantia sit ejus virtus intellectiva ; 4° utrum in Angelis sit intellectus agens et possibilis ; 5° utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus.

Articulus primus

Utrum intelligere Angeli sit ejus substantia.

1 Sent., dist. 3, quæst. 1, art. 1, corp., et 7; et 2 Cont., c. 52; et Quodl. 2, art. 3 et 4; et Opusc. 30, lect. 7, et 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *intelligere* Angeli sit ejus substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animæ. Sed substantia intellectus agentis est sua actio, ut patet 3 de Anima, per Aristotelem, et ejus Commentatorem, text. 19. Ergo multo fortius substantia Angeli est ejus actio, quæ est *intelligere*.

2. Præterea, Philosophus dicit in 12 Metaph., text. 39, quod *actio intellectus est vita*. Sed cum vivere sit esse viventibus, ut dicitur in 2 de Anima, text. 37, videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis Angeli.

3. Præterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis, quia extremum magis distat ab extremo, quam medium. Sed in Angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus in quantum intelligit essentiam suam. Ergo *intelligere*, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia Angeli intelligentis.

— Sed contra, plus differt actio rei a substantia ejus quam ipsum *esse* ejus. Sed nullius creati *esse* est ejus substantia ; hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet, quæst. 3, art. 4, et qu. 44, art. 1. Ergo neque Angeli neque alterius creaturæ actio est ejus substantia.

Respondeo dicendum quod **impossibile est quod actio Angeli, — vel cujuscumque alterius creaturæ, sit ejus substantia.** Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut *esse* est actualitas substantiæ, vel essentiæ. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum *esse*, et suum *agere*.

Præterea, si *intelligere* Angeli esset ejus substantia, oporteret quod *intelligere* Angeli esset subsistens. *Intelligere* autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quæ est ipsum *intelligere* subsistens, neque a substantia alterius Angeli.

Si etiam Angelus ipse esset suum *intelligere*, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius *intelligere*.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam ; quia cum sit in actu ejus substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsam actio ; quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad secundum dicendum quod vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse, sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod vita sit essentia ; quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur, secundum quod Augustinus dicit in lib. 10 de Trin., cap. 11 ante med., et lib. 9, cap. 4, quod *memoria, et intelligentia, et voluntas sunt una essentia, una vita*. Sed sic non accipitur a Philosopho, cum dicit quod actus intellectus est vita.

Ad tertium dicendum quod actio quæ transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem ; sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente ; ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque.

Articulus II

Utrum intelligere Angeli sit ejus esse.

3 Cont., cap. 11; et Pot. quæst. 10, art. 1, ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *intelligere* Angeli sit ejus *esse*. Vivere enim viventibus est *esse*, ut dicitur in 2 de Anima, text. 37. Sed

---

Art. 1. — In titulo, substantia pro essentia et non pro esse substantiali Angeli supponit. — Supponitur tanquam certum Angelos intellectuali cognitione præditos esse. Etenim immaterialitas est radix intellectualitatis (sup. q. 14, a. 1) ; insuper sunt liberi arbitrii compotes et perfectæ beatitudinis capaces ; insuper ad imaginem Dei conditi sunt ; tandem in S. Script. describuntur loquentes inter se et cum hominibus (Gonet). — Pro hac quæst. et trib. sequentib., cfr. : Halens. Part. 2, q. 23 et seq. ; S. Thom. *opusc. de veritate* ; inter comment. in Summam, vide præcipue Bannes et Cajetan. qui ad longum hanc quæst. illustravit ; Suarez, lib. 2 ; Gotti tract. 9, q. 4 et 5 ; Satolli, t. 2, disp. 8 ; Mazzella, de *Deo creante*, disp. 2, art. 5.

intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur, text. 13. Ergo *intelligere* Angeli est ejus *esse*.

2. Præterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam Angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus se ipsum. Ergo ejus *intelligere* est idem cum ejus *esse*.

— Sed contra, intelligere Angeli est motus ejus, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 1, ante med. Sed esse non est motus. Ergo esse Angeli non est intelligere ejus.

Respondeo dicendum quod **actio Angeli non est ejus esse, — neque actio alicujus creaturæ.** *Duplex* enim est actionis genus, ut dicitur 9 Metaph., text. 16; — *una* scilicet quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere, et secare; — *alia* vero actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere, et velle; per hujusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. — *De prima* ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum *esse* agentis, nam *esse* agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus in passum ab agente. — *Secunda* autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. — Simpliciter quidem, sicut *intelligere*, cujus objectum est verum, et *velle*, cujus objectum est bonum; quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab objecto. — Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. *Esse* autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundum genus et speciem. *Esse* autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 1, parum ante med. Unde **solum esse divinum, est divinum intelligere — et divinum velle.**

Ad primum ergo dicendum quod vivere quandoque sumitur pro ipso esse vivens, quandoque vero pro operatione vitæ, id est, per quam demonstratur aliquid esse viventis. Et hoc modo Philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam; ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitæ.

Ad secundum dicendum quod ipsa essentia Angeli est ratio totius ejus *esse*, non autem est ratio totius ejus *intelligere*, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam; et ideo secundum propriam rationem, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse Angeli; sed ad ejus intelligere comparatur secundum rationem universalioris objecti, scilicet veri, vel entis. Et sic patet quod licet sit eadem forma, non tamen secundum eamdem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in Angelo sit idem *esse* et *intelligere*.

Articulus III

Utrum potentia intellectiva Angeli sit ejus essentia.

Inf., quæst. 77, art. 1, corp.; et quæst. 79, art. 1, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus vel potentia intellectiva in Angelo non sit aliud quam ejus essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum, cap. 2, 6, 12, cœlest. Hierarch., et cap. 7 et 9 de div. Nom., nominat ipsos Angelos intellectus et mentes. Ergo Angelus est sua potentia intellectiva.

2. Præterea, si potentia intellectiva in Angelo est aliquid præter ejus essentiam, oportet quod sit accidens; hoc enim dicimus esse accidens alicujus, quod est præter ejus essentiam. Sed forma simplex subjectum esse non potest, ut Boetius dicit in lib. de Trin,, ante med. Ergo Angelus non est forma simplex; quod est contra præmissa quæst. 50, art. 1 et 2.

3. Præterea, Augustinus dicit, 12 Confess., cap. 7, in fine, quod *Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil*. Ex quo videtur quod Angelus sit simplicior quam materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis Angelus est sua potentia intellectiva.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 2 cap. angelicæ Hier., post princ., quod *Angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem*. Ergo aliud est in eis substantia, — et aliud virtus, — et aliud operatio.

Respondeo dicendum quod **nec in Angelo, neque in aliqua creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia.** Quod sic patet: Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab ejus *esse*, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. art. 1 et 2 præc., et quæst., 3, art. 4. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem *intelligere* et *esse;* nec aliqua alia operatio aut in ipso, aut in quocumque alio creato, est idem quod ejus *esse*. Unde essentia Angeli non est ejus potentia intellectiva; nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia,

Ad primum ergo dicendum quod Angelus dicitur *intellectus* et *mens*, quia tota ejus cognitio est intellectualis. Cognitio autem animæ partim est intellectualis, et partim sensitiva.

Ad secundum dicendum quod forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum, quia subjectum comparatur ad accidens ut

potentia ad actum; et hujusmodi est solus Deus; et de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quæ non est suum *esse*, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis, et præcipue ejus quod consequitur speciem. Hujusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quæ est individuationis principium; et talis forma simplex est Angelus.

Ad tertium dicendum quod potentia materiæ est ad ipsum *esse* substantiale, et non potentia operativa, sed ad *esse* accidentale. Unde non est simile.

Articulus iv

Utrum in Angelo sit intellectus agens, et possibilis.

1 Cont., cap. 95, ratione 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus in 3 de Anima, text. 17, quod sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima. Sed Angelus est natura quædam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Præterea, recipere est proprium intellectus possibilis; illuminare autem est proprium intellectus agentis, ut patet in 3 de Anima, text. 2, 3 et 18. Sed Angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

— Sed contra est quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata; quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen, ut patet ex 3 de Anima, eod. text. 18. Sed hoc non est in Angelo. Ergo in Angelo non est intellectus agens et possibilis.

Respondeo dicendum quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia, et non in actu. Unde oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum *intelligere*, sed educitur in actum eorum, cum fit sciens, et ulterius, cum fit considerans. Et hæc virtus vocatur *intellectus possibilis*. — Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret illas naturas intelligibiles actu; et hæc virtus dicitur *intellectus agens* in nobis. Utraque autem necessitas deest in Angelis; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum respectu eorum quæ naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, (ut infra patebit, qu. seq. art. 2); et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi æquivoce.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus intelligit illa duo esse in omni natura in qua contingit esse generari, vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In Angelis autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

Ad secundum dicendum quod intellectus agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quod Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis; neque ad rationem intellectus possibilis pertinet quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem et possibilem, æquivoce dicet; nec de nominibus est curandum.

Articulus v

Utrum in Angelis sit sola intellectiva cognitio.

Inf., quæst. 79, art. 1. ad 3; et Mal. quæst. 16, art. 1 ad 14.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus, 8 de Civit. Dei, cap. 6, a princ., quod *in Angelis est vita, quæ intelligit et sentit*. Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Præterea, Isidorus dicit, lib. 1, de summo Bono, cap. 12, a med., quod Angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 1. Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de div. No-

Art. 4. — Ponuntur in anima nostra, duæ virtutes ad intelligendum concurrentes: una activa, vocata intellectus *agens*; et altera passiva, vocata intellectus *possibilis*. *Possibilis* dicitur, (ut patet infra q. 73 art. 5) ea animæ facultas seu potentia, qua intelligimus, et quæ initio est sicut tabula rasa, postea vero, fit actu per receptionem specierum; et quandoque intelligit, quandoque non intelligit. Intellectus autem *agens* est ea potentia quæ ex phantasmatibus species abstrahit, easque præbet intellectui possibili. Horum utrumque quidam Angelis tribuunt. Doctrina tamen B. Thomæ ut communior, ita et verior est, in angelis non dari intellectum agentem et possibilem, nisi æquivoce. Est contra Scotum. (Sylvius).

min., part. 4, parum a med. lect. 19, quod in dæmonibus est phantasia proterva. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in dæmonibus est vis imaginativa; et eadem ratione in Angelis, quia sunt ejusdem naturæ.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in homilia de Ascensione, quæ est 29, in Evang., non longe a princ., quod *homo sentit cum pecoribus (vel cum animalibus), et intelligit cum Angelis.*

RESPONDEO dicendum quod in anima nostra sunt quædam vires quarum operationes per organa corporea exercentur; et hujusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quædam vero vires animæ nostræ sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. — Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet, qu. 51, art. 1. Unde **de viribus animæ non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas.** Et hoc etiam Commentator dicit, 12 Metaphys., quod *substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem.* Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundum partem, ut anima nostra. **Et propter hoc etiam Angeli vocantur « Intellectus » et « Mentes »**, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst., ad 1.

Ad ea vero quæ in *contrarium objiciuntur*, potest *dupliciter* responderi. — *Uno modo*, quod auctoritates illæ loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt Angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita; qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licet eam asserere non intendat. Unde dicit, 21 de Civit. Dei, cap. 10, post princ., quod *super hac inquisitione non est multum laborandum.* — *Alio modo* potest dici quod auctoritates illæ et consimiles sunt intelligendæ per quamdam similitudinem; quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur, unde etiam *sententia* nominatur. Experientia vero Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivæ. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus; Angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit, qu. 57, art. 2, sed non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest poni, secundum quod ab Augustino, lib. 10, de Trin., cap. 11, ponitur in mente; licet non possit eis competere, secundum quod ponitur pars animæ sensitivæ. Similiter dicendum quod phantasia proterva attribuitur dæmonibus ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

QUÆSTIO LV

De medio cognitionis angelicæ. — *In tres articulos divisa.*

Consequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species; 2° si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas; 3° utrum Angeli superiores cognoscant per species magis universales quam inferiores.

Articulus primus

Utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam.

2 Sent., dist. 12, art. 3, ad 5; et 3, dist. 14, art. 1, quæst. 2, corp., et ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius, 7 cap. de div. Nom., a med. lect. 3, quod *Angeli sciunt ea quæ sunt in terra, secundum propriam naturam mentis;* sed natura Angeli est ejus essentia. Ergo Angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Præterea, secundum Philosophum in 12 Metaph., text. 51, et in 3 de Anima, text. 15: *In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus, et quod intelligitur.* Id autem quod intelligitur, est idem intelligenti, ratione ejus quo intelligitur. Ergo in his quæ sunt sine materia, sicut sunt Angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed Angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo, quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter; superiora vero sunt in inferioribus participative; et ideo dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 1, parum ante med. lect. 5, quod *Deus tota in totis congregat*, id est, *omnia in omnibus.* Ergo Angelus omnia in sua substantia cognoscit.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, in eodem cap., non remote a princ. lect. 4, quod *Angeli illuminantur rationibus rerum.* Ergo cognoscunt

---

Art. 1. — Sensus tituli est, secundum Cajetanum: Utrum essentia Angeli sola sit sufficiens ratio intelligendi omnia ab Angelo naturaliter cognoscibilia, tantum, quantum potest illa co-

per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

RESPONDEO dicendum quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma ejus, quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma ad quæ potentia se extendit; et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiæ, quia potentia materiæ ad plura se extendit quam sit continentia formæ hujus vel illius. Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia objectum intellectus est ens, vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo **solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; — Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, — sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.**

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur Angelum secundum suam naturam res cognoscere, ly *secundum* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti, sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit Angelo secundum suam naturam.

Ad secundum dicendum quod sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in 2 de Anima, text. 53, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis, quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem quod dicitur: In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur; ac si diceretur quod intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale.

Ad tertium dicendum quod ea quæ sunt infra Angelum, et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodam modo in substantia ejus, non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia finita existens secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium, vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus; non autem Angelus, sed solam communem.

gnoscere. Hæc doctrina insinuatur in S. Script. dum Angeli loquuntur: Is. 63, 1.; Ps. 23, 8; Marc. 13, 32; Ephes. 3, 9 etc.

ARTICULUS II

Utrum Angeli intelligant per species a rebus acceptas.

Inf., quæst. 89, art. 1, 2 et 3; et 2 Sent., dist. 3, quæst. 2, art. 1; et Ver. quæst. 8, art. 9; et 1 Cont. cap. 92, fin., et 94; et Opusc. 2, cap. 126.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli intelligant per species a rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicujus in altero existens aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis; ita quod sit causata a re. Oportet enim quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectæ, vel causata a re. Sed scientia Angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptæ.

2. Præterea, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus; et ita nihil prohibet dicere quod Angelus intelligat per species a rebus acceptas.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens et distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo Angelus non intelligit per species a rebus acceptas, ejus cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia; et ita frustra secundum locum moveretur.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 c. de div. Nom., lect. 2, quod *Angeli non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus aut a sensibilibus.*

RESPONDEO dicendum quod **species per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptæ, sed eis connaturales.** Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam; sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt.

Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi

substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formæ; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ vero superiores, id est, Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit, 2 super Gen. ad litteram, cap. 8, circ. princ., quod cætera quæ infra Angelos sunt, ita causantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo.

Ad primum ergo dicendum quod in mente Angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit in eodem lib., loc. prox. cit., quod sicut ratio qua creatura conditur, prius est in Verbo Dei, quam ipsa creatura, quæ conditur: sic et ejusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ.

Ad secundum dicendum quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. *Esse* autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter *esse* formæ quæ est in materia, et *esse* formæ quæ est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad *esse* intelligibile, nisi prius reduceret eas ad *esse* formarum imaginatarum; quod est impossibile, cum careat imaginatione, ut dictum est quæst. præc., art. 5. Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret; quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

Ad tertium dicendum quod cognitio Angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum, non tamen propter hoc motus ejus localis est frustra; non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

Articulus III

Utrum superiores Angeli intelligant per species magis universales quam inferiores.

2 Sent., dist. 3, quæst. 2, art. 2; et 3 Cont., cap. 99; et Ver. quæst. 8, art. 10; et Opusc. 2, cap. 78, et 81, et 126; et Caus. lect. 4 et 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod superiores Angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed Angeli non intelligunt per species a rebus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

2. Præterea, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali; quia cognoscere aliquid in universali est quodam modo medium inter potentiam et actum. Si ergo Angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod Angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores; quod est inconveniens.

3. Præterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si Angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa quæ inferior Angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod Angelus superior utitur una forma universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque; quod videtur inconveniens.

— Sed contra est quod dicit Dionysius, 12 cap. angelicæ Hierar., post princ., quod superiores Angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores; et in lib. de Causis, dicitur prop. 10, quod Angeli superiores habent formas magis universales.

Respondeo dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo, et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit; et ideo oportet quod ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum.

Et hoc per exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur; et hoc ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

Art. 3. — Intelligere per species universaliores, nihil aliud est, quam intelligere per species ad plura se extendentes in repræsentando. Et hoc contingit dupliciter: 1° Per repræsentationem rei magis universalis; 2° per representationem plurium in actu, eo modo quo species repræsentativa animalitatis et omnium per se differentiarum ejus actualiter, universalior species diceretur et esset, quam repræsentativa animalitatis aut humanitatis tantum. Et hoc modo hic sumitur ly *universalior*, non vero primo modo (Cajetanus).

Ad primum ergo dicendum quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, in quantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodam modo ante res præexistens, — vel secundum ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei, — vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum quod cognoscere aliquid in universali dicitur *dupliciter*. — *Uno modo* ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei; et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius; imperfecte enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solum quod est animal. — *Alio modo* ex parte medii cognoscendi; et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali; perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere quam qui non potest.

Ad tertium dicendum quod idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum; sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ, quæ est in leone, ad actus magnanimitatis, et ejus quæ est in vulpe, ad actus cautelæ, et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter sui excellentiam ut propria ratio singulorum quæ sunt in ea; unde singula ei similantur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente Angeli, quod per eam propter ejus excellentiam multa cognosci possunt propria cognitione.

QUÆSTIO LVI

De cognitione Angelorum ex parte rerum immaterialium. — *In tres articulos divisa.*

Deinde quæritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt; — et primo de cognitione rerum immaterialium; — secundo de cognitione rerum materialium.

Circa primum quæruntur tria: 1° utrum angelus cognoscat se ipsum; 2° utrum unus cognoscat alium; 3° utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

Articulus primus

Utrum Angelus cognoscat seipsum.

Infr., quæst. 87, art. 1; et 2 Cont., cap. 98; et 4, c. 11, col. 1 et 2; et Ver. quæst. 8, art. 6; et Caus. lect. 13, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius, 6 cap. cœlest. Hierarch., in princ., quod *Angeli ignorant proprias virtutes*. Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo Angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea, Angelus est quædam substantia singularis, alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi; et ita, cum Angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoscere seipsum.

3. Præterea, intellectus movetur ab intelligibili; quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur in 3 de Anima, text. 12. Sed nihil movetur aut patitur a seipso, ut in rebus corporalibus apparet. Ergo Angelus non potest intelligere seipsum.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 2 super Genes. ad litteram, cap. 8, in princ., quod *Angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognoscit seipsum.*

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 54, art. 2, objectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, objectum, sive materia in quam transit actus, est separata ab agente; sicut calefactum a calefaciente, et ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc quod sentiat actu. — Et ita se habet objectum unitum potentiæ ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus; sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo.

Sed considerandum est quod hujusmodi species objecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute; et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione, vel receptione præcedenti. Ex quo patet quod moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis, in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens. — Nihil autem differt ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit inhærens, et quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret, si esset per se subsistens, quam calefacit inhærens.

Sic igitur etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligit

---

Art. 1. — Notandum est quod præsentis art. intentio est discutere principaliter modum quo Angelus cognoscit seipsum, quum, quod cognoscat seipsum, apud sapientes dubium non est, sed de modo. An scilicet per substantiam suam; an per aliquam speciem superadditam seipsum cognoscat dubitatur (Cajetanus).

seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. — Unde sequitur quod per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad primum ergo dicendum quod littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in qua dicitur : *Præterea et ipsos*, scilicet Angelos, *cognovisse proprias virtutes;* loco cujus habebatur in alia translatione : *Et adhuc eos ignorare proprias virtutes.* Quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit quantum ad hoc quod Angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinæ sapientiæ, qui est Angelis incomprehensibilis.

Ad secundum dicendum quod singularium quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad tertium dicendum quod moveri et pati convenit intellectui, secundum quod est in potentia; unde non habet locum in intellectu angelico, maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum. Actio etiam intellectus non est ejusdem rationis cum actione quæ in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

Articulus II

Utrum unus Angelus alium cognoscat.

2 Cont., cap. 98; et Verit. quæst. 8, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus in 3 de Anima, text. 4, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero rerum sensibilium, illa natura interius existens prohiberet apparere extranea; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

2. Præterea, in lib. de Causis, prop. 8, dicitur quod omnis intelligentia scit quod est supra se, in quantum est causata ab eo; et quod est sub se, in quantum est causa ejus. Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo unus Angelus non cognoscit alium.

3. Præterea, unus Angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius Angeli cognoscentis; cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis; essentia autem Angeli cognoscentis non est similis essentiæ Angeli cogniti, nisi in genere, ut ex supra dictis patet, qu. 50, art. 4, et qu. 55, art. 1. Unde sequeretur quod unus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici quod unus Angelus cognoscat alium per essentiam Angeli cogniti; quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem; quia illa species non differt ab Angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus possit intelligere alium.

4. Præterea, si unus Angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam; et sic sequeretur quod si Deus nunc de novo crearet aliquem Angelum, non posset cognosci ab his qui nunc sunt; aut per speciem acquisitam a rebus; et sic sequeretur quod Angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus alium cognoscat.

— Sed contra est quod dicitur in lib. de Causis prop. 2, quod *omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur.*

Respondeo dicendum quod sicut Augustinus dicit, 2 super Genes. ad litt., c. 8, per tot., ea quæ in Verbo Dei ab æterno præexstiterunt, *dupliciter* ab eo fluxerunt : — *uno* modo in intellectum angelicum; — *alio* modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quod Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno exstiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum.

Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium; ita tamen quod unicuique Angelo impressa est ratio suæ speciei secundum esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quod in natura suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret; — aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressæ secundum esse intellectuale tantum, ut videlicet per hujusmodi species impressas tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.

Art. 2. — In hoc art. simul intenditur an Angelus alium Angel. cognoscat et quomodo. — Quæri potest insuper utrum Angelus inferior comprehendat superiorem ? Comprehensio intellectiva stricte sumitur prout distinguitur a simplici cognitione quidditativa, et est cognitio adæquans objecti cognoscibilitatem intrinsecam. Certum est Angelum, se et Angelos inferiores comprehendere. Sed utrum virtute naturali Angelus inferior comprehendat superiorem ? Partem affirmativ. tenent Bannes, Salmanticens. Contenson ; partem negativam, Joannes a S. Thoma, Serra, Gonet, Billuart.

Ad primum ergo dicendum quod naturæ spirituales Angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est, qu. 50, art. 4, ad 1, 2 et 3, et sic natura unius Angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis Angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura ejus, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

Ad secundum dicendum quod ratio causæ et causati non facit ad hoc quod unus Angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, in quantum causa et causatum sunt similia; et ideo si inter Angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum quod unus Angelus cognoscit alium per speciem ejus in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio Angelo, cujus similitudo est non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species ejus, quæ est in intellectu alterius Angeli; sed habet ibi esse intelligibile tantum; sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

Ad quartum dicendum quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideo si Deus intendisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset; sicut si ædificator voluisset facere majorem domum, fecisset majus fundamentum. Unde ejusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem Angelo.

Articulus III

Utrum Angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.

2 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 1, corp.; et 4, dist. 49, quæst. 2, art. 6 et 7; et 2 Contr., cap. 49 et 52; et Rom. 1, lect. 6, fin.; et Ver. quæst. 8, art. 5, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionysius, 9 cap. de divin. Nom., inter princ. et med. lect. 1, quod *Deus est super omnes cœlestes mentes incomprehensibili virtute collocatus;* et postea subdit quod, *quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus.*

2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu Angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod Angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea, 1 Cor. 13, 12, dicitur: *Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem;* ex quo videtur quod sit *duplex* Dei cognitio; — *una* qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; — *alia*, secundum quod videtur in speculo creaturarum. — Sed primam Dei cognitionem Angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est, quæst. 22, art. 4; — visio autem specularis Angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem a rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, 7 cap. de div. Nom., post princ. lect. 3. Ergo Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

— Sed contra, Angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt, secundum illud Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis.* Ergo multo magis Angelis.

Respondeo dicendum quod **Angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia.** — Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid *tripliciter* cognoscitur: — *uno modo* per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est art. 1 hujus quæst., quod Angelus intelligit se ipsum. — *Alio modo* per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo ejus resultat in oculo. — *Tertio modo* per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo. — *Primæ* igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 4. — *Tertiæ* autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via per similitudinem ejus in creaturis resultantem, secundum illud Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur:* unde et dicimur Deum videre in speculo. — Cognitio autem qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, *media est* inter has duas; et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei.

Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repræsentans.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse ejus verba ostendunt, et sic a nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad secundum dicendum quod propter hoc quod intellectus et essentia Angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit eum comprehendere, nec per suam naturam ejus essentiam videre; non tamen

sequitur quod propter hoc nullam habeat ejus cognitionem; quia sicut Deus in infinitum distat ab Angelo, ita cognitio quam Deus habet de se ipso, in infinitum distat a cognitione quam Angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum quod cognitio quam naturaliter Angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem; et tamen magis se tenet cum una, ut supra dictum est in corp. art.

QUÆSTIO LVII

De Angelorum cognitione respectu rerum materialium. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde quæritur de his materialibus quæ ab Angelis cognoscuntur; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum Angeli cognoscant naturas rerum materialium; 2° utrum cognoscant singularia; 3° utrum cognoscant futura; 4° utrum cognoscant cogitationes cordium; 5° utrum cognoscant omnia mysteria gratiæ.

Articulus primus

Utrum Angeli cognoscant res materiales.

Infr., quæst. 89, art. 3; et 2, Cont., cap. 97; et Ver. quæst. 8, art. 8; et quæst. 10, art. 4, corp.; et quæst. 20, art. 4, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed res materiales non possunt esse perfectiones Angelorum, cum sint infra ipsos. Ergo Angeli non cognoscunt res materiales.

2. Præterea, visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut dicitur in Glossa 2 ad Corint. 12 (ex Aug., 12 sup. Gen. ad litt. 28). Sed res materiales non possunt esse in anima hominis vel in mente Angeli per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci; sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In Angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo Angeli cognoscere materialia non possunt.

3. Præterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus et imaginationis; quæ non sunt in Angelis. Ergo Angeli materialia non cognoscunt.

— Sed contra, quidquid potest inferior virtus potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum Angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius intellectus Angeli.

Respondeo dicendum quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter, et partialiter, et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter præexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit in lib. de div. Nom., cap. 1, declinando ad fin., et cap. 5, paulo ante med. Angeli autem inter cæteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit, 4 cap. cœl. Hier., ante med. Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis præexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales; et ideo **sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.**

Ad primum ergo dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem, quam habet in intellectu; et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu Angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

Ad secundum dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum; intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in 3 de Anima dicitur, text. 26, quod objectum intellectus est *quod quid est,* circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiæ rerum materialium sunt in intellectu hominis, vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quædam vero sunt quæ sunt in intellectu, vel in anima secundum utrumque esse; et utrorumque est visio intellectualis.

Ad tertium dicendum quod si Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas; non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales rerum materialium notitiam habet, sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

Articulus II

Utrum Angelus cognoscat singularia.

2 Sent., dist. 3, quæst. 2, art. 3; et 2 Cont., cap. 118; et Ver. quæst. 8, art. 2; et quæst. 10, art. 5; et Op. 15, cap. 13 et 15.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

Art. 2. — Hic est quæstio de singularibus materialibus, et

Angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus, in 1 Post., cap. 22, quod *sensus est singularium, ratio vero vel intellectus universalium.* In Angelis autem non est vis cognoscitiva, nisi intellectus, ut ex superioribus patet, quæst. 54, art. 5. Ergo singularia non cognoscunt.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio Angeli ad singulare, in quantum est singulare; cum Angelus sit immaterialis, ut supra dictum est, quæst. 50, art. 2, singularitatis vero principium sit materia. Ergo Angelus non potest cognoscere singularia.

3. Præterea, si Angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret quod haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare, in quantum est singulare, cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo Angelus non cognoscit singularia.

— Sed contra, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed Angeli custodiunt homines singulares, secundum illud psalm. 90, 11: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Ergo Angeli cognoscunt singularia.

Respondeo dicendum quod quidam totaliter subtraxerunt Angelis singularium cognitionem. — Sed hoc *primo* quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per Angelos, secundum illud Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus.* Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle. 5, 5: *Ne dicas coram Angelo: Non est providentia.* — *Secundo* etiam derogat philosophiæ documentis, secundum quæ ponuntur Angeli motores cœlestium orbium; et quod eos moveant secundum intellectum et voluntatem.

Et ideo *alii* dixerunt quod Angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus; sicut si astrologus judicet de aliqua eclipsi futura per dispositiones cœlestium motuum. — Sed hæc positio, prædicta inconvenientia non evadit; quia sic cognoscere singulare in causis universalibus non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est, ut est hic et nunc; astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cœlestium motuum, scit eam in universali, et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem, et providentia, et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc.

Et ideo aliter dicendum est quod **sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera; — intellectu quidem universalia et immaterialia, — sensu autem singularia et corporalia; — ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit.** Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam, et ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis; et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum Angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus, Deus ignoret, ut patet in 1 de Anima, text. 80, et in 3 Metaph., text. 15.

Modus autem quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quod sicut a Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia; est enim causa totius substantiæ rei, et quantum ad materiam, et quantum ad formam; et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut supra ostensum est, quæst. 14, art. 8. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita **Angeli per species a Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem,** in quantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus id quod abstrahitur fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit Angelis, ut supra dictum est, qu. 55, art. 3, et ideo non eadem ratio.

Ad secundum dicendum quod secundum suam naturam Angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere, vel in specie, aut in accidente, sed sicut superius habet similitudinem cum

---

de modo cognoscendi. — Juxta *S. Script.*, Angeli allocuti sunt Abraham et Loth; Angelus duxit et reduxit Tobiam; Angelus percussit primogenitos Ægyptiorum, occidit 185 millia Assyriorum, eduxit Petrum de carcere; Ipsis mandavit Deus, nt custodiant *te* in omnibus viis tuis; Diabolus seduxit mulierem, tentavit Christum, circuit quærens quem devoret, et alia multa quæ necessario important notitiam singularium.

inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam, et quantum ad materiam; in quantum in ipso præexistit ut in causa, quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus Angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad tertium dicendum quod Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum, et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eamdem speciem possint multa cognosci, jam supra dictum est, quæst. et art. prox. cit.

Articulus III

Utrum Angeli cognoscant futura.

Inf., quæst. 86, art. 4, et 2ª 2ªᵉ, quæst. 95, art. 1; et 1 Sent., dist. 38, art. 5; et 2 Sent. dist. 7, quæst. 2, art. 2; et 1 Cont., cap. 67; et 3, cap. 154; et Ver. quæst. 8, art. 12; et Mal. quæst. 16, art. 7; et Opusc. 2, cap. 134.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt futura multa. Ergo multo fortius Angeli.

2. Præterea, præsens et futurum sunt differentiæ temporis. Sed intellectus Angeli est supra tempus; parificatur enim intelligentia æternitati, (id est, ævo), ut dicitur in 1 de Causis, propos. 2, circ. fin. Ergo quantum ad intellectum Angeli non differunt præteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea, Angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præteritum, præsens et futurum. Ergo videtur quod Angeli indifferenter cognoscant præterita, præsentia et futura.

4. Præterea, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed Angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

— Sed contra, id quod est proprium signum Divinitatis, non convenit Angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum Divinitatis, secundum illud Isai. 41, 23: *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quod dii estis vos.* Ergo Angeli non cognoscunt futura.

Art. 3. — Solus Deus novit futura contingentia, ut patet ex S. Script.: Is. 41, 23 et 46, 10; Daniel, 2, 28.

Respondeo dicendum quod futurum *dupliciter* potest cognosci: — *uno modo* in causa sua; et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. — Quæ vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam; (sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi): et iste modus cognoscendi futura adest Angelis, et tanto magis quam nobis, quanto rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius vident causas, melius de futuro statu ægritudinis prognosticantur. Quæ vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita.

Alio modo cognoscuntur futura in seipsis; et sic solius Dei est futura cognoscere, — non solum quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, — sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit; et ideo unius Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia; et videt omnia ut in seipsis sunt, sicut supra dictum est, qu. 14, art. 7, et 9, cum de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus et quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate divina; unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse.

Ad primum ergo dicendum quod homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo revelante; et sic Angeli multo subtilius futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum quod licet intellectus Angeli sit supra tempus, quo mensurantur corporales motus; est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum, secundum quod dicit Augustinus, 8 super Genes. ad litt., c. 20 et seq., quod *Deus movet spiritualem creaturam per tempus;* et ita cum sit successio in intellectu Angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

Ad tertium dicendum quod licet species quæ sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, et futura; tamen præsentia, præterita, et futura non æqualiter se habent ad species; quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente Angeli; et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur. Unde per eas cognosci possunt.

Ad quartum dicendum quod distantia secundum locum sunt in rerum natura, et participant aliquam speciem, cujus similitudo est in Angelo; quod non est verum de futuris, ut dictum est in corp. art., et ideo non est simile.

ARTICULUS IV

Utrum Angeli cognoscant cogitationes cordium.

1 Cont., cap. 68; et 3, cap. 154, col. 8; et Ver. quæst. 8, art. 13; et Mal. quæst. 16, art. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Grègorius in Moralibus, super illud Job, 28: *Non æquabitur ei aurum, vel vitrum* (lib. 18 cap. 27, a med.), quod *tunc*, scilicet in beatitudine resurgentium, *unus erit conspicabilis alteri, sicut ipse sibi; et cum uniuscujusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur.* Sed resurgentes erunt similes Angelis, sicut habetur Matth. 22. Ergo unus Angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

2. Præterea, sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed, viso corpore, videtur ejus figura. Ergo, visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsa. Ergo cum Angelus videat alium Angelum, et etiam animam, videtur quod possit videre cognitionem utriusque.

3. Præterea. ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similiora Angelo, quam ea quæ sunt in phantasia; cum illa sint intellecta in actu, hæc vero in potentia tantum. Sed ea quæ sunt in phantasia possunt cognosci ab Angelo, sicut corporalia, cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod Angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

— Sed contra est quod proprium Dei non convenit Angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Jerem. 17, 9: *Pravum est cor hominis, et inscrutabile, et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda* (1). Ergo Angeli non cognoscunt secreta cordium.

RESPONDEO dicendum quod cogitatio cordis *dupliciter* potest cognosci. — *Uno modo* **in suo effectu; et sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest,** et tanto subtilius, quanto effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem; et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, et multo magis Angeli, vel etiam dæmones, quanto subtilius hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit, in lib. de Divinatione dæmonum, cap. 5, post med., quod *aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam in corpore exprimunt ex animo, tota facilitate perdiscunt;* quamvis in lib. 2 Retractationum, cap. 30, hoc dicat non esse asserendum, quomodo fiat.

Alio modo possunt cognosci **cogitationes, prout sunt in intellectu, — et affectiones, prout sunt in voluntate; — et sic solus Deus cogitationes cordium — et affectiones voluntatum cognoscere potest.** Cujus ratio est, quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum, ut ultimus finis; et hoc magis infra patebit, quæst. 63, art. 1, et quæst. 105, art. 5. Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret; quia cum aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus, 1 Corint. 2, 11, quod *quæ sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est* (1).

Ad primum ergo dicendum quod cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio propter *duplex* impedimentum: scilicet — propter grossitiem corporis, — et propter voluntatem claudentem sua secreta. — Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in Angelis: — sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in Angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ et gloriæ, repræsentabit claritas corporis, et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum quod etsi unus Angelus species intelligibiles alterius videat per hoc quod modus intelligibilium specierum secundum majorem et minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur Angeli cognoscunt res corporales, et dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu, et in apprehensione phantastica brutorum animalium, et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in ac-

---

ART. 4. — Per cogitationes cordium, intelliguntur actus immanentes liberi tam intellectus quam voluntatis, qui neque aliquo effectu seu signo exteriori, neque ipsa cogitantis voluntate manifestantur. Si enim aliquo effectu exteriori manifestantur, possunt nedum ab angelis, sed etiam ab hominibus cognosci, certo vel probabiliter, prout signa exteriora erunt certa vel probabilia: Similiter si cogitans velit suam cogitationem alicui Angelo manifestare, iste Angelus illam cognoscet (Billuart). — Contra doctrinam istius art. scripserunt Durandus (in 2, dist. 8, q. 5) et Hervæus.

S. Script. — Deo proprium est scire cordis cogitationes: 1 Reg. 16, 7; 3 Reg., 8, 39; 1 Paralip. 28, 9; 2 Paral. 6, 30; Job. 16, 20; Psalm. 7, 10 et 43, 22; Sap. 1, 6; Jerem. 11, 20 et 17, 10 et 20, 12; Act. 1, 24; 1 Corint. 14, 25; Rom. 8, 27.

(1) Vulgata: *Pravum est cor omnium, et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor.*

(1) Vulgata: *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei.*

tum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod Angeli cognoscant motum appetitus sensitivi, et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione; quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in 3 Ethic., cap. ult. Nec tamen sequitur quod, si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo, vel phantasia hominis, cognoscat id quod est in cogitatione, vel voluntate; quia intellectus et voluntas non subjacent appetitui sensitivo et phantasiæ, sed potest eis diversimode uti.

Articulus v

Utrum Angeli cognoscant mysteria gratiæ.

Inf., quæst. 64, art. 1, ad 4; et quæst. 106, art. 4, ad 2; et Eph. 3, lect. 3, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium Incarnationis Christi. Sed hoc Angeli cognoverunt a principio; dicit enim Augustinus, 5 super Genes. ad litt., cap. 19, circa med., quod *sic fuit hoc mysterium absconditum a sæculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in cœlestibus;* et dicit Apostolus, 1 ad Timoth, 3. 16, quod *apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis.* Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

2. Præterea, rationes omnium mysteriorum gratiæ in divina sapientia continentur. Sed Angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est ejus essentia. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

3. Præterea, prophetæ per Angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, 4 cap. angelicæ Hierar., circa med. Sed prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt; dicitur enim Amos 3, 7: *Non faciet Dominus* (1) *verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas.* Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

— Sed contra est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed Angeli etiam supremi quærunt de divinis mysteriis gratiæ, et ea discunt; dicitur enim, 7 cap. cœlest. Hierar., post med., quod *sacra Scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Jesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem;* ut patet Isa. 63, 1, ubi quærentibus Angelis: *Quis est iste qui venit de Edom?* respondet Jesus: *Ego: qui loquor justitiam.* Ergo Angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

Respondeo dicendum quod in Angelis est cognitio *duplex.* — *Una* quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas; et hac cognitione mysteria gratiæ Angeli cognoscere non possunt; hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim unus Angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multo minus potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent; et sic argumentatur Apostolus, 1 Cor. 2, 11: *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est; ita et quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

Est autem et *alia* Angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, qua vident Verbum, et res in Verbo; et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, — non quidem omnia, — nec æqualiter omnes, — sed secundum quod Deus voluerit eis revelare, secundum illud Apostoli, 1 Cor. 2, 10: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*; ita tamen quod superiores Angeli perspicacius divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando; et horum etiam mysteriorum quædam a principio suæ creationis cognoverunt, quædam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum quod de mysterio Incarnationis Christi *dupliciter* contingit loqui. — *Uno modo* in generali; et sic omnibus revelatum est a principio suæ beatitudinis. Cujus ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. *Omnes enim sunt administratorii spiritus,* ut dicitur Heb. 1, 14, *in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt* (1) *salutis;* quod quidem fit per Incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri. — *Alio modo* possumus loqui de mysterio Incarnationis quantum ad speciales conditiones; et sic non omnes Angelia principio de omnibus sunt edocti, imo quædam etiam superiores Angeli postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam, arg. *Sed contra.*

Ad secundum dicendum quod licet Angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt; et ideo non oportet quod cognoscant quidquid in ea latet.

Ad tertium dicendum quod quidquid prophetæ cognoverunt de mysterio gratiæ per revelationem divinam, multo excellentius est Angelis revelatum; et licet prophetis ea quæ Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit, quædam tamen specialia apostoli circa hoc cognoverunt, quæ prophetæ non cognoverunt secundum illud Ephes. 3, 4: *Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum, sicut revelatum est sanctis apostolis ejus.* Inter ipsos etiam prophetas posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant, secun-

(1) Vulgata: *Non facit Dominus Deus verbum...*

(1) Vulgata: *Capient.*

dum illud ps. 118, 100: *Super senes intellexi;* et Gregorius dicit, hom. 16 in Ezech., a med., quod *per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.*

QUÆSTIO LVIII

De modo cognitionis angelicæ. — *In septem articulos divisa.*

Post hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis; et circa hoc quæruntur septem: 1° utrum intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu; 2° utrum Angelus possit simul intelligere multa; 3° utrum intelligat discurrendo; 4° utrum intelligat componendo et dividendo; 5° utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas; 6° utrum cognitio Angeli possit dici matutina et vespertina; 7° utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina vel diversæ.

Articulus primus

Utrum intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

1ª 2ªᵉ. quæst. 50, art. 5, corp.; et 2 Cont., cap. 95 et 96; et Ver. quæst. 8, art. 5; et Mal. quæst. 16, art. 5, corp., et 6, corp., et ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus Angeli quandoque sit in potentia. *Motus* enim *est actus existentis in potentia*, ut dicitur 3 Physic., text. 6. Sed mentes angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., lect. 7. Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentia.

2. Præterea, cum desiderium sit rei non habitæ, possibilis tamen haberi; quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed 1 Petr. 1, 12, dicitur: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo intellectus Angeli quandoque est in potentia.

3. Præterea, in lib. de Causis, prop. 8, circa princ., dicitur quod *intelligentia intelligit secundum modum suæ substantiæ.* Sed substantia Angeli habet aliquid de potentia permixtum; ergo quandoque intelligit in potentia.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 2 super Genes. ad litt., cap. 8, circ. med., quod *Angeli, ex quo creati sunt, in ipsa Verbi æternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur.* Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus Angeli non est in potentia.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 3 de Anima. text. 8, et in 8 Physic., text. 32, intellectus *dupliciter* est in potentia. — *Uno modo* sicut ante addiscere vel invenire, scilicet antequam habeat habitum scientiæ. — *Alio modo* dicitur esse in potentia, sicut cum habet jam habitum scientiæ sed non considerat.

Primo igitur modo intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet cœlestia, non habent potentiam ad esse quæ non sit completa per actum; ita cœlestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis. — **Sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia**; quia sic etiam corpora cœlestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole.

Secundo vero modo intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. — **Sed quantum ad cognitionem Verbi et eorum quæ in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia**; quia semper actu intuetur Verbum, et ea quæ in Verbo videt; in hac enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, in 1 Eth., cap. 8.

Ad primum ergo dicendum quod motus ibi non sumitur secundum quod est actus imperfecti, id est, existentis in potentia, sed secundum quod est actus perfecti, id est, existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in 3 de Anima, text. 28.

Ad secundum dicendum quod desiderium illud Angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum quod in substantia Angeli non est aliqua potentia denudata ab actu: et similiter nec intellectus Angeli sic est in potentia quod sit absque actu.

Articulus II

Utrum Angelus simul possit multa intelligere.

Inf. quæst. 85, art. 4; et 2 Sent., dist. 3, quæst. 2, art. 4; et 3 Sent., dist. 14, art. 2, quæst. 4; et 1 Cont., cap. 55; et Ver. quæst. 8, art. 14; et Quodl. 7, quæst. 1, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus, 2 Topic., cap. 4, loc. 33, quod contingit multa scire, sed unum tantum intelligere.

2. Præterea, nihil intelligitur nisi secundum quod intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 4 super Genes. ad litt., cap. 32, in princ. : *Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillime simul comprehendit.*

Respondeo dicendum quod sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi *ut plura* et *ut unum,* sicut partes alicujus continui; si enim unaquæque per se accipiatur. plures sunt; unde non una operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur, secundum quod sunt unum in toto: et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in 3 de Anima, text. 23. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur; unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod ejus similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideo simul cognoscuntur; quæ vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quæ est essentia divina; et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt; sicut et in patria non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus, ut Augustinus dicit, in 15 de Trinit., cap. 16. Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quæ una specie cognoscuntur, — non autem illa quæ diversis.

Ad primum ergo dicendum quod intelligere multa et unum, est quodammodo unum intelligere.

Ad secundum dicendum quod intellectus formatur per intelligibilem speciem, quam apud se habet; et ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Articulus III

Utrum Angelus cognoscat discurrendo.

3 Cont., cap. 44, et 91; Ver. quæst. 8, art. 15; et quæst. 24, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc quod unum per aliud cognoscitur. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud; cognoscunt enim creaturas per Verbum ergo intellectus Angeli cognoscit discurrendo.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere; secundum quæ discursus attenditur. Ergo intellectus Angeli, qui superior est ordine naturæ, multo magis hoc potest.

3. Præterea, Isidorus dicit, lib. 1 de summo Bono, cap. 10, § 17, quod dæmones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva; ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale, ut dicitur in fin. Posteriorum, lib. 2, text. ult., et in principio Metaphysicæ, cap. 1. Ergo cognitio Angelorum est discursiva.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. de div. Nom., lect. 2, quod Angeli non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.

Respondeo dicendum quod, sicut sæpius dictum est, art. 1 hujus quæst., Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus quem corpora cœlestia in substantiis corporeis; nam *et cœlestes mentes* a Dionysio dicuntur, de div. Nom., cap. 7 et 9, et cap. 12 cœlest. Hierar. Est autem hæc differentia inter cœlestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora vero cœlestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent; sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa

---

Art. 3. — Ad discursum intellectualem proprium et formalem de quo hic est quæstio, non sufficit quod unum cognoscatur post aliud : est enim hic discursus improprius quem non denegamus Angelis, qui non omnia unico actu intelligunt, sed successive per plures actus. Neque sufficit cognoscere unum in alio, si utrumque uno actu cognoscatur; Deus enim omnia in essentia sua ut in causa, uno intuitu cognoscit, et tamen non discurrit formaliter. Sed requiritur quod unum cognoscatur ex alio; id est quod ex alio prius noto deveniatur in cognitionem alterius posterius noti quod erat prius ignotum; sicque quod una prior cognitio sit causa posterioris, sive quod ex priori cognitione unius, pariatur cognitio alterius, præcedatque prior cognitio posteriorem, si non tempore, saltem natura et causalitate (Billuart).

cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. **Et hoc est in Angelis; quia statim in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt.** Et ideo dicuntur *intellectuales;* quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

Ad primum ergo dicendum quod discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur, secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem uno inspecto, simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei, et res; non est propter hoc cognitio discursiva: et hoc modo cognoscunt Angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum quod Angeli syllogizare possent, tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas, non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum quod experientia in Angelis et dæmonibus dicitur secundum quamdam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

Articulus IV

Utrum Angeli intelligant componendo et dividendo.

2 Sent., dist. 3, quæst. 1, art. 2, corp.; et Mal. quæst. 16, art. 6, ad 16.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim multitudo intellectorum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 21. Sed in intellectu Angeli est multitudo intellectorum, cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu Angeli est compositio et divisio.

2. Præterea, plus distat negatio ab affirmatione, quam quæcumque naturæ oppositæ, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes Angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet, art. 2 hujus quæst. Ergo oportet quod affirmationem et negationem cognoscat per diversa, et ita videtur quod Angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Præterea, locutio est signum intellectus. Sed Angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu, ut ex multis locis sacræ Scripturæ apparet. Ergo videtur quod Angelus intelligat componendo et dividendo.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. de div. Nom., inter princ. et med. lect. 2, quod *virtus intellectualis Angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectorum simplicitate.* Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in 3 de Anima, text. 21. Ergo Angelus intelligit sine compositione et divisione.

Respondeo dicendum quod sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium; ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto, vel removeri ab eo; nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo *quod quid est.* Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo, et dividendo, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur; quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est art. præc. in corp. Unde **cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum,** (ut dicit Dionysius. 4 cap. de div. Nom., part. 4, parum ante med. lect. 19), **relinquitur quod Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo.** — Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum; intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum quod non qualiscumque multitudo intellectorum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectorum quorum unum

Art. 4. — Tres sunt operationes intellectus. 1. Est simplex *Apprehensio*. 2. Est *Compositio* vel *Divisio* quarum prior est judicium quo aliquid de aliquo affirmatur; posterior autem est judicium quo unum de alio negatur. Utraque includit plures conceptus simplices; unum videlicet subjecti, alterum prædicati, sic tamen inter se unitos ut componant unum totum. Cum enim componimus aut dividimus, prius concipimus unum, deinde aliud, et comparantes unum alteri, affirmamus vel negamus unum de alio. 3. Tertia operatio intellectus est *Discursus* de quo specialius agitur in art. præced (Sylvius).

attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest, vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad secundum dicendum quod diversæ quidditates rerum minus differunt quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio; tamen quantum ad rationem cognoscendi affirmatio et negatio magis conveniunt; quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

Ad tertium dicendum quod hoc quod Angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod Angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo quod quid est.

Articulus v

Utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas.

2 Sent., dist. 11, quæst. 2, art. 5, ad 4; et Ver. quæst. 8, art. 14, ad 6; et Mal. quæst. 16, art. 5, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu Angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est phantasia proterva, ut dicit Dyonisius, 4 cap. de divin. Nom., part. 4, parum a med. lect. 19. Ergo videtur quod in Angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea, nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed in Angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit, 6 cap. eccles. Hierar., vers. fin. Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

3. Præterea, omne quod cadit a veritate sapientiæ, et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de dæmonibus, 7 c. de div. Nom., ante med. lect. 2. Ergo videtur quod in intellectu Angelorum possit esse falsitas.

— Sed contra, Philosophus dicit, 3 de Anima, text. 26 et 51, quod *intellectus semper verus est*. Augustinus etiam dicit in lib. 83. QQ., quæst. 32, in fine, quod *nihil intelligitur nisi verum*. Sed Angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in Angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis veritas aliquatenus ex præmissa dependet. Dictum est enim art. præc. quod Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium objectum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 26.

Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas, intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicujus compositionis, vel definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitioni sibi non cohærent, sicut si accipiatur pro definitione alicujus rei: Animal quadrupes volatile; nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud; sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in 9 Metaph., text. 22, non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt.

Sic igitur per se non potest esse falsitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicujus Angeli; — sed per accidens contingit, — alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cum dividendo et demonstrando definitionem, investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur; non autem eorum quæ a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei, non judicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. — Dæmones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quæ supernaturalia sunt; sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum.

Et per hoc *patet responsio* ad ea quæ utrinque objiciuntur. Nam protervitas dæmonum est secundum quod non subduntur divinæ sapientiæ. Nescientia autem est in Angelis non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quod intellectus ejus quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem, vel divisionem.

Articulus vi

Utrum in Angelis sit cognitio matutina et vespertina.

2 Sent., dist. 12, art. 3, corp.; et Ver. quæst. 8, art. 16 et 17; et Eph. 3, lect. 3; et Hebr. 1, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1 Videtur quod in Angelis non sit vespertina neque matutina cognitio.

Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione Angeli non est aliqua tenebrositas, cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio Angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. Præterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in Angelis cadit cognitio matutina et vespertina. pari ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

3. Præterea, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum. Unde in 3 de Anima, text. 38, dicit Philosophus quod scientiæ secantur, quemadmodum et res. Triplex autem est esse rerum, scilicet — in Verbo, — in propria natura, — et in intelligentia angelica, ut Augustinus dicit, 2 super Gen. ad litt., c. 8. Ergo si ponatur cognitio matutina in Angelis, et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propria natura, debet etiam in eis poni tertia cognitio propter esse rerum in intelligentia angelica.

— Sed contra est quod Augustinus 4 super Gen. ad litt., cap. 22, et 11 de Civ. Dei, cap. 7, distinguit cognitionem Angelorum per matutinam et vespertinam.

Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in Angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. 1, intelligi vult non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita **cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; et hæc est secundum quod res sunt in Verbo; — cognitio autem ipsius esse rei creatæ, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina.** Nam esse rerum fluit a Verbo sicut a quodam primordiali principio; et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

Ad primum ergo dicendum quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum, sed secundum similitudinem principii et termini. Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus 4 super Gen. ad litt., cap. 23, circa princ., aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra; sicut vita fidelium et justorum, in comparatione ad impios, dicitur lux secundum illud Eph. 5, 8: *Fuistis* (1) *aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ tenebrosa dicitur, secundum illud 2 Petr. 1, 19: *Habetis* (2) *propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sic igitur cognitio Angeli, qua cognoscit res propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam, vel errorem; sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

Ad secundum dicendum quod matutina et vespertina cognitio ad idem pertinet, id est, ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti a tenebris, id est a malis Angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere, et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane: ita quod mane sit finis præcedentis diei, et principium sequentis, in quantum Angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium, nec finem.

Ad tertium dicendum quod etiam ipsi Angeli creaturæ sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione, sicut et esse rerum in propria natura.

(1) Vulgata, *eratis.*
(2) Vulgata, *habemus.*

Articulus VII

Utrum una sit cognitio matutina et vespertina.

Locis sup. art. 6 inductis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim Genesis 1, 5: *Factum est vespere et mane dies unus.* Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit loco cit. art. pr. in princ. corp. Ergo una et eadem est cognitio in Angelis, matutina et vespertina.

2. Præterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed Angeli semper sunt in actu cognitionis matutinæ, quia semper vident Deum, et res in Deo, secundum illud Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei*, etc. Ergo si cognitio vespertina esset alia a matutina, nullo modo Angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit, 1 Cor., 13, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed si cognitio vespertina sit aliud a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad

Art. 7. — Ex his intelligi potest, cognitionem matutinam non fuisse in omnibus angelis sed tantum in bonis, quamvis cognitio matutina naturalis in omnibus fuerit, eam vocando matutinam naturalem qua naturaliter cognoverunt Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem, de quo, q. 62, art. 1 ad 3 (Sylvius).

perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

— In contrarium est quod dicit Augustinus, 4 super Gen. ad litt., c. 24, in princ., quod *multum interest inter cognitionem rei cujuscumque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus; ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc. in corp., cognitio vespertina dicitur qua Angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi, quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut hæc præpositio, *in*, indicet habitudinem principii, quia non accipiunt Angeli cognitionem a rebus, ut supra habitum est, quæst. 55, art. 2. Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur, *in propria natura*, accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum, quod habent res in propria natura. Quod quidem per *duplex* medium cognoscunt, scilicet — *per species innatas* — et *per rationes rerum in Verbo existentes*. Non enim videndo Verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura.

Si ergo dicatur cognitio vespertina, secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum, sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. — Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod Angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

Ad primum ergo dicendum quod sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini, loco cit. in princ. corp. art. præc., accipitur secundum sex genera rerum quæ cognoscuntur ab Angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad secundum dicendum quod duæ operationes possunt simul esse unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur; ut patet, cum voluntas simul vult et finem, et ea quæ sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit, lib. 4 super Gen., cap. 22 et 24, circa med. Unde nihil prohibet utramque simul esse in Angelis.

Ad tertium dicendum quod veniente perfecto, evacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur evacuatur, visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa; nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius, et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet; sicut ad eamdem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum, et dialecticum; et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

QUÆSTIO LIX

DE VOLUNTATE ANGELORUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem Angelorum; — et primo considerabimus de ipsa voluntate; — secundo de motu ejus, qui est amor, sive dilectio.

Et circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum in Angelis sit voluntas; 2° utrum voluntas in Angelis sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum; 3° utrum in Angelis sit liberum arbitrium; 4° utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in Angelis sit voluntas.

2 Cont., cap. 46; et Opusc. 2, cap. 76.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus in 3 de Anima, text. 42, voluntas in ratione est. Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum, in 3 de Anima, text. 42. Sed appetitus est imperfecti, est enim ejus quod nondum habetur. Cum igitur in Angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas

3. Præterea, Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 54, quod voluntas est movens motum; movetur enim ab appetibili intellecto. Sed Angeli sunt

---

ART. 1. — Voluntas est appetitus sequens ad intellectum, seu est inclinatio ad bonum cum cognitione qua cognoscitur non solum hoc bonum particulare, ut in brutis, sed qua cognoscitur ipsa ratio boni, ut sic, quod est proprium intellectus (Billuart). — *Cfr.*: *Tractatus de Angelis, jam citati, et præcipue:* Suarez; Philippus a S. Trinitate *De Angelis*, disp. 8, etc.; Tanner, *De Angelis:* Satolli, *In summam* t. 2, disp. 8; Petavius, *de Angelis*, l. 3. — In Scripturis ponitur esse in Angelis voluntatem, quoties dicitur peccatum fuisse in eis, ut patet, nam malitia et bonitas esse non possunt sine voluntate proprie dicta.

immobiles, cum sint incorporei. Ergo in Angelis non est voluntas.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 lib. de Trin., c. 11 et 12, quod imago Trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica, cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in Angelis est voluntas.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere in Angelis voluntatem. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed *diversimode*. — *Quædam* enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata; et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. — *Quædam* vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album, et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. — *Quædam* vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus; et hæc perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum sicut ea quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et hæc inclinatio dicitur voluntas. Unde cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diversitatem cognitorum; nam sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis, et ex parte intellectus. Unde in Angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum quod licet nomen appetitivæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia; sicut et nomen lapidis sumptum est a læsione pedis, cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira, cum tamen in ea sint plures aliæ passiones, ut spes, et audacia, et hujusmodi.

Ad tertium dicendum quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cujusmodi motum nihil prohibet in Angelis esse, quia talis motus est *actus perfecti*, ut dicitur in 3 de Anima, text. 28.

ARTICULUS II

Utrum in Angelis voluntas differat ab intellectu.

1 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 2, ad 3; et Ver. quæst. 22, art. 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non differat voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est ejus bonum. Ergo multo magis Angelus. Forma autem Angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu ejus. Ergo Angelus inclinatur in bonum per naturam suam vel per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Angeli non est aliud quam ejus natura, vel intellectus.

2. Præterea, objectum intellectus est verum, voluntatis autem, bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Præterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias, eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium; nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas cujus objectum est bonum non differt ab intellectu, cujus objectum est verum.

— Sed contra, voluntas in Angelis est bonorum tantum; intellectus autem est bonorum et malorum; cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in Angelis est aliud quam ejus intellectus.

RESPONDEO dicendum quod voluntas in Angelis est quædam virtus, vel potentia, quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc quod natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur. Quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quod inclinatio quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ, sed per materiam, quæ appetit esse antequam illud habeat, et per formam, quæ tenet rem in esse post-

---

ART. 2. — Titulus artic. apud Thomistas, communiter interpretatur de differentia reali.

quam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiæ superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem, vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter; unde **ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, scilicet in Deo** qui nihil vult extra se nisi ratione suæ bonitatis; quod de nulla creatura potest dici, cum bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati. **Unde nec voluntas Angeli, — nec alterius creaturæ potest esse idem quod ejus essentia.**

Similiter nec potest esse idem quod intellectus Angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente, voluntas vero se extendit in rem exteriorem. Unde ea ratione se extendit ejus intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodam modo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo **oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas; — non autem in Deo, qui habet et ens universale, et bonum universale in se ipso; unde tam voluntas quam intellectus est ejus essentia.**

Ad primum ergo dicendum quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum; sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod potentiæ non diversificantur secundum materialem distinctionem objectorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ attenditur secundum rationem objecti; et ideo diversitas secundum rationem boni et veri sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum quod quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est in corp. art., et qu. 16, art. 4.

Articulus III

Utrum in Angelis sit liberum arbitrium.

1 Sent., dist. 7, quæst. 1, art. 1; et 2 Cont., cap. 47, et Verit. quæst. 23, art. 1, corp.; et quæst. 24, art. 2 et 3, et Mal. quæst. 16, art. 5, corp.; et Opusc. 2, cap. 76.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in Angelis, cum electio sit appetitus præconsiliati; consilium autem est inquisitio quædam, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in Angelis; quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est qu. 58, art. 5. Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea, ea quæ sunt naturalia in Angelis, conveniunt eis secundum magis et minus; quia in superioribus Angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in Angelis non est liberum arbitrium.

— Sed contra, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis.

Respondeo dicendum quod — *quædam* sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. — *Quædam* vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc judicium non est ipsi liberum, sed a natura inditum. — Sed solum id quod habet intellectum potest agere judicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde **ubicum-**

Art. 3. — Licet voluntas et liberum arbitrium sint una potentia secundum veritatem, ac per hoc videri possit quod posita voluntate non debeat revocari in dubium liberum arbitrium et sic articulus iste sit superfluus; si quis tamen diligenter consideret necessitatem hujus articuli, ex duobus perpendet. — *Primo* quia liberum arbitrium facultatem communem sonat intellectus et voluntatis, cum dicat quid compositum ex libertate et arbitrio, ac per hoc incertum adhuc est in hoc loco an sit idem quod voluntas, quin etiam a quibusdam hoc non acceptatur. — *Secundo* ex eo quod voluntas appetitum intellectivum ipsius boni nominat, et non modum appetendi, scilicet libere vel non libere; et propterea post stabilitam voluntatem, merito restabat quærere de modo appetendi; utrum libere vel non libere, quod in præsenti art. intenditur sub vocabulo liberi arbitrii, quod nihil aliud significat, nisi actum liberum (Cajetanus). — Arg. sed contra probatur ex Psalm. 8: « Minuisti eum paulo minus ab Angelis ».

S. Script. In S. Litteris, introducuntur Angeli, ut creaturæ liberæ, quorum aliqui peccaverunt et pro delicto puniuntur; alii vero fideles, Deum vident, ipsique ministrant. Ps. 90, 11; Job. 4, 18; Matt. 18, 10; Joan. 8, 44; Hebr. 1, 6-14; 2 Petr. 2, 4; 1 Joan. 3, 8; Sap. 2, 24.

Defin. fidei: Concil. Lateran. sub Innoc. III: Dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. *Ex quibus verbis, et ex S. Script. facile concludi potest doctrinam istius et etiam primi art. ad fidem pertinere; et patet etiam quod voluntas et intellectus angelorum differt ab eorum natura, ut statuitur in art. præcedenti.*

que est intellectus, est liberum arbitrium. — Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis — etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus, loco cit. in arg., loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem æstimatio hominis in speculativis differt ab æstimatione Angeli in hoc quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in Angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptationem veritatis.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est art. præc., et quæst. 12, art. 4, cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde Angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus ejus non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivæ virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem ejus, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis quam in inferioribus, sicut et judicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis et minus; quia privationes et negationes non remittuntur, nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adjunctam.

Articulus IV

Utrum in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis.

Ver. quæst. 24, art. 10, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de divin. Nom. part. 4, parum a med. lect. 19, quod *in dæmonibus est furor irrationabilis, et concupiscentia amens.* Sed dæmones ejusdem naturæ sunt cum Angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira vero, spes et timor in irascibili. Sed hæc attribuuntur Angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Præterea, virtutes quædam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut charitas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæ sunt in Angelis. Ergo in Angelis est concupiscibilis et irascibilis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 42, quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, quæ non est in Angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

Respondeo dicendum quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cujus ratio est, quia cum potentiæ non distinguantur secundum distinctionem materialem objectorum, sed solum secundum rationem formalem objecti; si alicui potentiæ respondeat aliquod objectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum objectorum, quæ sub illo communi continentur; sicut si proprium objectum potentiæ visivæ est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiæ visivæ secundum differentiam albi et nigri. Sed si proprium objectum alicujus potentiæ esset album, in quantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis, art. 1 hujus quæst., et quæst. 16, art. 1, quod objectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem, nec potest esse aliquis appetitus nisi boni; unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum. — Unde cum in Angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus, et vocatur voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod furor et concupiscentia metaphorice dicuntur esse in dæmonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectus.

Ad secundum dicendum quod amor et gaudium, secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte, prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universa

---

Art. 4. — Adverte quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter sumi possunt. — *Primo* modo ut sunt passiones seu potentiæ sensitivæ. Et hoc modo, ridiculum esset quærere utrum sint in Angelis quos superius declaravimus non habere in se naturam sensitivam. — *Alio* modo ut significant absolute vim seu appetitum iræ aut concupiscentiæ, sive per operationem sensitivam, sive non. Et hoc modo vertitur in dubium an appetitus angelicus distinguatur in concupiscibilem. Et fuit ratio quæstionis, sermo Scripturæ et Sanctorum, attribuens opera horum Angelis (Cajetanus).

liter nihil horum dicitur de Angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit, 9 de Civitate Dei, cap. 5, non procul a fine.

Ad tertium dicendum quod charitas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate; nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum. Hujusmodi autem non est bonum divinum, quod est objectum charitatis. Et eadem ratione dicendum est quod spes non est in irascibili, quia objectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem; et similiter fortitudo est circa audacias et timores, quæ sunt in irascibili; et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in Angelis: non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciæ, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinæ voluntatis, et fortitudo in eis dicitur secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur; quod totum fit per voluntatem, non per irascibilem et concupiscibilem.

QUÆSTIO LX

De amore seu dilectione Angelorum. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor, sive dilectio; nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore seu dilectione derivatur; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum in Angelis sit dilectio naturalis; 2° utrum in eis sit dilectio electiva; 3° utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electiva; 4° utrum unus Angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum; 5° utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plusquam seipsum.

Articulus primus

Utrum in Angelo sit amor, seu dilectio naturalis.

1-2, quæst. 26, art. 1, 2; et 3 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 2, corp.; et Quodl. 1, quæst. 4, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem, ut patet per Dionysium, c. 4 de divin. Nomin., part. 2 lect. 9. Sed amor Angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Præterea, ea quæ amant amore naturali magis aguntur quam agant; nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed Angeli non aguntur, sed agunt, cum sint liberi arbitrii, ut ostensum quæst. est præc. art. 3. Ergo in Angelis non est amor, seu dilectio naturalis.

3. Præterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem; dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem; neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in Angelis.

— Sed contra est quod dilectio sequitur cognitionem; nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit, 10 de Trinit., c. 1, circ. princ., et cap. 2, prope fin. Sed in Angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

Respondeo dicendum quod necesse est in Angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cujus evidentiam considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus, quia natura cujuscumque rei est essentia ejus. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis, vel amor; quæ tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; — in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum; — in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturæ in aliquid. Unde **cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate ejus sit naturalis dilectio.**

Ad primum ergo dicendum quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, in quantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ perfectionem sensus aut intellectus.

Ad secundum dicendum quod omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, præter primum

---

Art. 1. — Observandum est cum Sylvio, per amorem naturalem hic non intelligi eam inclinationem naturæ in bonum, quæ non est actus elicitus; sed est quoddam pondus seu propensio naturæ, vel ipsa natura propensa et inclinata in suam perfectionem, talis enim inclinatio non solet vocari amor vel dilectio proprie loquendo. Sed neque naturalis amor hic revocatur ad solam distinctionem amoris supernaturalis, quasi naturalis idem sit quod naturæ viribus elicitus: verum aliquanto strictius usurpatur ut nimirum opponitur dilectioni liberæ. Itaque amor naturalis hic vocatur, qui elicitur a voluntate, ut est natura, ad unum scilicet, ex inclinatione naturæ determinata, sive qui est quidam actus voluntatis, sed necessarius saltem quoad specificationem. Sic quæritur in proposito utrum in angelis sit dilectio naturalis, id est, utrum in eis sit aliquis actus amandi non ex electione seu libertate, sed a natura proveniens.

agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur; in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens, si Angelus agatur, in quantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quod non agat, cum habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum quod sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo quod inclinatio naturæ non sit recta, est derogare auctori naturæ. — *Alia* tamen est rectitudo naturalis dilectionis, — et *alia* est rectitudo charitatis et virtutis; quia una rectitudo est perfectiva alterius; sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusæ, vel acquisitæ.

Articulus II

Utrum in Angelis sit dilectio electiva.

Inf., quæst. 62, art. 2 corp.; et 1-2, quæst. 10, art. 1, corp.; et 2-2. quæst. 154, art. 12, corp.; et Ver. quæst. 22, art. 6, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis, cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius Angelorum, ut dicitur cap. 4 de divin. Nom., part. 2, lect. 9. Ergo in Angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea, in Angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam, quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones; et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est art. præc., et q. 19, art. 1. Ergo in Angelis præter dilectionem gratuitam non est nisi dilectio naturalis; non ergo electiva.

— Sed contra, naturalibus neque meremur, neque demeremur. Sed Angeli sua dilectione aliqua merentur vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

Respondeo dicendum quod **in Angelis est quædam dilectio naturalis, et quædam electiva; — et naturalis dilectio in eis est principium electivæ**; quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Unde cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter: et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum. quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem, vel doctrinam. Similiter autem in voluntate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, ut dicitur in 2 Physic., text. 89; sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid homo vult velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hac derivata. quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus et voluntatis; quia, sicut supra dictum est, quæst. præc. art. 2, cognitio intellectus fit secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine quod non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam, a quibus in alia quodammodo movetur.

Sed actus appetitivæ virtutis est e converso secundum ordinem appetentis ad res. Quarum — *quædam* sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia; — *quædam* vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud; et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa. sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Hæc autem dicta sunt, prætermissis his quæ supra naturam sunt; horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra dicetur, quæst. 62.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra dictum est, quæst. præc. art. 3, ad 1, cum de libero arbitrio ageretur, sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Articulus III

Utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva.

1-2, quæst. 10, art. 1, corp., et quæst. 17, art. 4, ad 1, et quæst. 26, art. 4; et 2-2, quæst. 67, art. 5, ad 1; et quæst. 126, art. 1, corp.; et 1 Cont., cap. 10, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod An-

Art. 2. — Dilectio electiva, id est libera totaliter, et quoad objectum et quoad exercitium actus.

gelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est art. præc.; dilectio autem electiva est eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem respectu ejusdem. Ergo non potest esse ejusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Præterea, amor est virtus unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 2, lect. 9. Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest Angelus diligere seipsum.

3. Præterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod Angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, 9 Ethic. cap. 8, paulo a princ., quod *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.*

Respondeo dicendum quod cum amor sit boni, bonum autem sit in substantia et accidente, ut patet 1 Ethic. cap. 6, paulo post. pr., *dupliciter* aliquid amatur: — *uno modo* ut bonum subsistens; — *alio modo* ut bonum accidentale, sive inhærens. — Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; — ut bonum vero accidentale seu inhærens amatur id quod desideratur alteri; sicut amatur scientia, non ut ipsi sit bonum, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam*, — primum vero *amicitiam*. Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum, sicut ignis locum sursum. Unde et Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. — In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electiva.

Ad primum ergo dicendum quod Angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electiva secundum idem, sed secundum diversa, ut dictum est in corp. et art. præc.

Ad secundum dicendum quod, sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum quam ad diversa quæ ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

Ad tertium dicendum quod, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum; sicut cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

Articulus IV

Utrum unus Angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum.

Ver. quæst. 2, art. 7, ad 6; et Joan. 17, lect. 5 fine.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus Angelus non cognoscit alium sicut seipsum, quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per ejus similitudinem, ut supra dictum est, quæst. 56, art. 1 et 2. Ergo videtur quod unus Angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Præterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium, derivatur ab ea quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus, 9 Ethic., cap. 8, non remote a princ. Ergo Angelus diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Præterea, dilectio naturalis est alicujus tanquam finis, et non potest removeri. Sed unus Angelus non est finis alterius; et iterum hæc dilectio potest removeri, ut patet in dæmonibus, qui non diligunt bonos Angelos. Ergo unus Angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

— Sed contra est quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed, sicut dicitur Eccli. 13, 19, *omne animal diligit simile sibi*. Ergo Angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, art. præc., Angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet; unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali: sicut homo diligit civem suum dilectione politicæ virtutis, consanguineum autem suum dilectione naturali, in quantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo genere, vel specie, est unum per naturam; et ideo dilectione naturali quælibet res diligit quod est secum unum secundum speciem, in quantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent; nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum ejus; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quærat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est quod unus Angelus diligit alium naturali dilectione, in quantum convenit cum eo in natura; — sed in quantum convenit cum eo in aliquibus aliis, — vel etiam in quantum differt ab eo secundum

quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico *sicut seipsum*, potest — *uno modo* determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti; et sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. — *Alio modo* potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis, et sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per ejus essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

Ad secundum dicendum quod ly *sicut* non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc quod sicut seipsum diligit in quantum vult sibi bonum, ita alium diligat in quantum vult ejus bonum.

Ad tertium dicendum quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum, sed tanquam boni quod quis vult sibi, et per consequens alii, in quantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab Angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, in quantum cum eis communicant in natura, sed odiunt eos in quantum diversificantur secundum justitiam et injustitiam.

Articulus v

Utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

1-2, quæst. 109, art. 3; et 2-2, quæst. 36, art. 3. corp.; et Quodl. 1, art. 8, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quam seipsum. Quia, ut dictum est art. præc., dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maxime distat a natura Angeli. Ergo naturali dilectione Angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium Angelum.

2. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se; unumquodque enim diligit aliquid, in quantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

3. Præterea, natura reflectitur in seipsam; videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quam se.

4. Præterea, hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis in Angelis, sed *diffunditur in cordibus eorum per Spiritum Sanctum, qui datus est eis,* ut dicit Augustinus, 12 de Civ. Dei, cap. 9 post. med. Ergo non diligunt Deum Angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

5. Præterea, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum, non manet in peccante angelo, vel homine; quia, ut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. ult., in princ.: *Fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum; cœlestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui.* Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

— Sed contra, omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ; ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod Angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se amore concupiscentiæ, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum; et etiam amore amicitiæ, in quantum scilicet Deo vult naturaliter Angelus majus bonum quam sibi; vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed, simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum; quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum.

Sed falsitas hujus opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur; inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est, quam in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in 2 Physic., text. 78. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque delibera-

---

Art. 5. — Observandum autem quod dupliciter diligi potest Deus super omnia. Uno modo, ut apprehenditur tanquam bonum summum, a cæteris separatum, cui multa conveniunt quæ de aliis dici non possunt, ut quod sit unus et trinus, infinitus etc. Alio modo ut apprehenditur tanquam bonum quoddam commune, non separatum ab aliis. Primo modo diligunt Deum Christiani non naturaliter, sed per fidem et gratiam; posteriori modo diligunt eum etiam ethnici (Sylvius).

tione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod **naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum.** Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis; in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, in quantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut dictum est in corp., quod unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quam se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur quod Deus diligitur ab Angelo, in quantum est ei bonus, si ly *in quantum* dicat finem, sic falsum est; non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum; si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est; non enim esset in natura alicujus quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.

Ad tertium dicendum quod natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem; et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad quartum dicendum quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; in quantum vero est bonum beatificans universaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad quintum dicendum quod cum in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia in quantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur; et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, in quantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

QUÆSTIO LXI

De productione Angelorum in esse naturæ. — *In quatuor articulos divisa.*

Post ea quæ præmissa sunt de natura Angelorum, et cognitione, et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio; et hæc consideratio est tripartita. — Nam primo considerabimus quomodo producti sunt in esse naturæ. — Secundo, quomodo perfecti sunt in gratia, vel gloria. — Tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum Angelus habeat causam sui esse; 2° utrum Angelus sit ab æterno; 3° utrum Angelus sit creatus ante corporalem creaturam; 4° utrum Angeli fuerint creati in cœlo empyreo.

Articulus primus

Utrum Angeli habeant causam sui esse.

Quodl. 3, art. 6, corp.; et Opusc. 2, c. 74; et Opusc. 15, cap. 3, 9 et 17; Opusc. 1, c. 95.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non habeant causam sui esse. De his enim quæ sunt a Deo creata, agitur Genes. 1. Sed nulla mentio fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati a Deo.

2. Præterea, Philosophus dicit, in 8 Metaph.,

Art. 1. — Nota quod de causa effectiva est sermo. — Resp. est de fide, contra Gnosticos et Manichæos.

S. Script. — Esther, 13, 10; Daniel, 7, 10; Coloss. 1, 16; Job. 38, 4; Exod. 20, 11; Ps. 103, 4; Hebr. 1, 7.

Definit. fidei. — *Vide jam dicta in prœmio q. 50, quibus addi possunt: Concil. Bracarense* (563): Si quis animas humanas vel Angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut Manichæi et Priscillianistæ docent, anat. sit. — *Concil. Vatic. Sess. 3, can. 4*: Si quis dixerit res finitas, tum corporeas, tum spirituales, aut saltem spirituales e divina substantia emanasse, anat. sit. *Can. 5*: Si quis non confiteatur mundum, resque omnes quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas anat. sit. — *Et tandem Symbol. Nicæn.*: Credo in unum Deum... Factorem cœli et terræ, visibilium omnium et invisibilium.

text. 16, quod si aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quæ faciat eam ens et unum. Sed Angeli sunt formæ immateriales, ut supra ostensum est, quæst. 50, art. 2. Ergo non habent causam sui esse.

3. Præterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli, cum sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo Angeli non habent causam agentem.

— Sed contra est quod dicitur in psal. 148, 2. *Laudate eum, omnes Angeli ejus;* et postea subdit: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt.*

Respondeo dicendum quod **necesse est dicere et Angelos et omne id quod præter Deum est, a Deo factum esse.** Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei, et esse ejus, ut ex superioribus patet, qu. 3, art. 4. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit, in 11 de Civit. Dei, c. 9 et 30, circa fin., quod Angeli non sunt prætermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine cœli, aut etiam lucis. Ideo autem vel prætermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, et a qua Moyses eos præcipue revocare intendebat.

Ad secundum dicendum quod substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suæ unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum; sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio *ad tertium.*

Articulus II

Utrum Angelus sit productus a Deo ab æterno.

Pot. quæst. 3, art. 18 et 19.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus sit productus a Deo ab æterno. Deus enim est causa Angeli per suum esse: non enim agit per aliquid additum suæ essentiæ. Sed esse ejus est æternum. Ergo ab æterno Angelos produxit.

2. Præterea, omne quod quandoque est, et quandoque non est, subjacet tempori. Sed Angelus est supra tempus, ut dicitur in lib. de Causis, prop. 2. Ergo Angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper.

3. Præterea, Augustinus, lib. 13 de Trin., cap. 8, et lib. 2 Soliloq., cap. 19, probat incorruptibilitatem animæ per hoc quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis et animæ et Angeli non solum est incorruptibilis, sed etiam æterna.

— Sed contra est quod dicitur Proverb. 8, 22, ex persona Sapientiæ genitæ: *Dominus possedit me ab* (1) *initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.* Sed Angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est, art. præc.; ergo Angeli aliquando non fuerunt.

Respondeo dicendum quod **solus Deus Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus est ab æterno.** Hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut hæreticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, id est postquam nihil fuerant.

Ad primum ergo dicendum quod esse Dei est ipsum ejus velle. Per hoc ergo quod Deus produxit Angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 4, et qu. 46, art. 1; et ideo produxit et quæ voluit, et quando voluit.

Ad secundum dicendum quod Angelus est supra tempus quod est numerus motus cœli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ; non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse ejus post non esse, et etiam quod est numerus successionis quæ est in operationibus ejus. Unde Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., cap. 20 et 22, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad tertium dicendum quod Angeli et animæ intellectivæ, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod Angeli sint ab æterno. De his etiam quæst. 3, de Potentia, art. 18, 19.

Articulus III

Utrum Angeli sint creati ante mundum corporeum.

2 Sent., dist. 32, quæst. 1, art. 3; et Pot. quæst. 3, art. 18 et 19.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod An-

Art. 3. — Circa opinionem Græcorum, hic a S. Doctore tra-

(1) Vulgata... *in initio...*

geli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus, super Epistolam ad Titum, cap. 1, super illud : *Quam promisit ille qui non est mentitus*, etc. : *Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum ; et quanta tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, cæterique ordines Deo servierunt !* Damascenus etiam dicit, in 2 lib. orth. Fidei, cap. 3, circa fin. : *Quidam dicunt quod ante omnem creationem geniti sunt Angeli, ut theologus dicit Gregorius : « Et primum quidem Deus excogitavit angelicas virtutes et cœlestes ; et excogitatio opus ejus fuit »*.

2. Præterea, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post æternitatem.

3. Præterea, plus distat natura angelica a natura corporali quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam ; unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo Angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

RESPONDEO dicendum quod **circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. — Illa tamen probabilior videtur, quod Angeli simul cum creatura corporea sunt creati.** — Angeli enim sunt quædam pars universi ; non enim constituunt per se unum universum ; sed tam ipsi, quam creatura corporea, in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile quod Deus, *cujus perfecta sunt opera*, ut dicitur Deut. 32, 4, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit. — Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni, cujus *tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumpserit, sicut nec Athanasii documentis*, ut Hieronymus dicit.

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum Græcorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod Angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem ; Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum quod creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materia ; sed Angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde, creata materia corporalis creaturæ, omnia quodam modo sunt creata ; non autem creatis Angelis esset ipsum universum creatum.

Si vero contrarium teneatur, quod dicitur Genes. 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, exponendum est, *in principio*, id est in Filio, vel *in principio* temporis, non autem *in principio*, id est antequam nihil fieret ; nisi dicatur, antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.

ARTICULUS IV

Utrum Angeli sint creati in cœlo empyreo.

Inf., quæst. 102, art. 2. ad 1, et art. 4, ad 1 ; et 2 Sent., dist. 6, art. 3, corp.; et Opusc. 25, cap. 17, fine.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint creati in cœlo empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo Angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea, Augustinus dicit, 3 super Gen. ad litteram, cap. 10, ante med., quod Angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in cœlo empyreo.

3. Præterea, cœlum empyreum dicitur esse cœlum supremum. Si igitur Angeli creati fuissent in cœlo empyreo, non convenisset eis in superius cœlum ascendere ; quod est contra id quod ex persona Angeli peccantis dicitur Is. 14, 13 : *Ascendam in cœlum*.

— Sed contra est quod Strabus dicit, super illud : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (refertur in Glos. ord. super hæc verba) : *Cœlum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur ; quod statim factum, Angelis est repletum.*

---

ditam dubium occurrit ; nam in Concil. Lateran. sub Innoc. III, capit. *Firmiter*, Ecclesia videtur determinasse positionem Latinorum esse tenendam his verbis : « Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ». S. Thomas in speciali opusculo, exposuit hanc Decretalem, et dixit quod verba illa opposita sunt contra errorem Origenis et eorum qui ponunt creaturas spirituales tantum, esse per se productas a Deo ; ac postmodum propter demerita earum, corporales creaturas productas fuisse. Unde cum dupliciter teneatur angelos productos esse ante corpora, scilicet 1° tanquam res sic per se productas quod propter earum demerita, quodammodo per accidens mundus corporeus sit productus ; 2° Simpliciter et absolute, quasi ex voluntate Dei angeli præcesserint mundum visibilem ; Decretalis illa quamvis secundum verbum utramque positionem destruat, contra primam tamen, tanquam contra hæresim interpretanda est. Ad secundam vero, tanquam ad minus probabilem applicari potest (Cajet.).

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præced., ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturæ corporali præsident. Unde **conveniens fuit quod Angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturæ corporeæ præsidentes**, sive id dicatur cœlum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus dicit quod supremum cœlum est cœlum Angelorum, super illud Deut. 10, 14 : *Domini Dei tui cœlum est, et cœlum cœli* (refertur ex Glos. ord. super hunc text.).

Ad primum ergo dicendum quod Angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse, vel secundum suum fieri ; potuisset enim Deus Angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quod sua virtute corpora contingunt.

Ad secundum dicendum quod Augustinus forte per supremam partem aeris intelligit supremam partem cœli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. — Vel loquitur non de omnibus Angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quod superiores Angeli, habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati ; alii vero habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum quod loquitur ibi non de cœlo aliquo corporeo, sed de cœlo sanctæ Trinitatis ; in quod Angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari, ut infra patebit, quæst. 63, art. 3.

QUÆSTIO LXII

De perfectione angelorum in esse gratiæ et gloriæ. — *In novem articulos divisa.*

Consequenter investigandum est quomodo Angeli facti sunt in esse gratiæ, vel gloriæ ; et circa hoc quæruntur novem : 1° utrum Angeli fuerint in sua creatione beati ; 2° utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur ; 3° utrum fuerint creati in gratia ; 4° utrum suam beatitudinem meruerint ; 5° utrum statim post meritum, beatitudinem adepti fuerint ; 6° utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint ; 7° utrum post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis ; 8° utrum postmodum potuerint peccare ; 9° utrum post adeptionem gloriæ potuerint proficere.

Articulus primus

Utrum Angeli fuerint in sua creatione beati.

2 Sent., dist. 4, art. 1 ; et Quodl. 9, quæst. 4, art. 3, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in lib. de Eccl. Dog., cap. 59, quod *Angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent.* Sunt ergo Angeli creati in beatitudine.

2. Præterea, natura angelica est nobilior quam corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata et perfecta ; nec informitas præcessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, ut Augustinus dicit, 1 super Gen. ad litteram, c. 15, parum a princ. Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed ejus formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Præterea, secundum Augustinum, 4 super Genes. ad litteram, cap. 34, et 5, cap. 5, ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt ; et sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum ejus expositionem, mane fuit cognitio angelica, secundum quam cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Ergo statim a principio creationis cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Sed Angeli beati sunt per hoc quod Verbum vident. Ergo statim a principio suæ creationis Angeli fuerunt beati.

— Sed contra, de ratione beatitudinis est stabilitas, sive confirmatio in bono. Sed Angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono ; quod casus quorumdam ostendit. Non ergo Angeli in sua creatione fuerunt beati.

Respondeo dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ ; et inde est quod naturaliter desi-

---

Art. 1. Quamvis de beatitudine in communi quæratur, principalis tamen intentio versatur circa beatitudinem quam credimus, quam simpliciter dicimus beatitudinem (Cajet.).

Definit. fidei. — Inter propositiones Mich. Baii a S. Pio V, damnatas, reperiuntur sequentes, ad præsent. quæst. attinentes : 1. Nec angeli, nec primi hominis adhuc integri, merita recte vocantur gratia. 3. Et bonis angelis, et primo homini si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitæ, felicitas esset merces, et non gratia. 4. Vita æterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturæ ad illam consequendam per se sufficiunt. 5. In promissione facta angelo et primo homini continetur naturalis justitiæ constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu, vita æterna

deratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem.

Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est *duplex;* — *una* quidem quam potest assequi virtute suæ naturæ : et hæc quodam modo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles, 10 Ethic., c. 8, perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. — Sed super hanc felicitatem est *alia* felicitas, quam in futuro expectamus, qua *videbimus Deum sicuti est;* quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est, qu. 12, art. 4.

Sic igitur dicendum est quod **quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus**; quia perfectionem hujusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo ; sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem, ut supra dictum est, qu. 58, art. 3 et 4. — **Sed ultimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, Angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt**; quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam Angelus habuit in statu innocentiæ.

Ad secundum dicendum quod creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur. Unde, secundum Augustinum, tum lib. 5 de Gen. ad litt., c. 4, post med., et c. 23, tum lib. 8, c. 3, a princ., germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terræ. Et similiter creatura angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ, non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad tertium dicendum quod Angelus *duplicem* habet Verbi cognitionem, — *unam* naturalem, — et *aliam* gloriæ ; — *naturalem* quidem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero *gloriæ*, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit Angelus res in Verbo; sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriæ perfecte. — Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit Angelo a principio suæ creationis, — secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum; et hæc proprie dicitur cognitio matutina.

---

justis promittitur. — *Jam Concil. Viennens. antea damnaverat prop. sequent. Beguardorum :* 5. Quod quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante, ad Deum videndum et eo beate fruendum.

ARTICULUS II

Utrum Angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

2 Sent., dist. 5, quæst. 2, art. 2; et dist. 28, art. 4; et Cont. l. 4, c. 72; 1-2, q. 10, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter Angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet, qu. 60, art. 4. Ergo Angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

2. Præterea, ad ea tantum videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile Angelo, cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo Angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quod converteretur in Deum.

3. Præterea, converti ad Deum est se ad gratiam præparare; unde Zach. 1, 3, dicitur: *Convertimini ad me, et Ego convertar ad vos.* Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam præparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia Angelus ad hoc quod converteretur in Deum.

— Sed contra, per conversionem ad Deum Angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam æternam; quod est contra illud Apostoli Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita æterna.*

RESPONDEO dicendum quod **Angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum prout est objectum beatitudinis.** Sicut enim superius dictum est, qu. 60, art. 2, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus : naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta; sicut patet quod ignis habet

---

ART. 2. — Converti in Deum, nihil aliud est quam habere actum voluntatis, quo voluntas tendat recte in Deum, ut beatitudo supernaturalis. Gratia autem hic sumitur pro gratuito dono Dei ; gratuitum autem dicitur quod non debetur naturæ, sed gratis datur. — Adverte quod præter gratiam habitualem, Angeli opus habuerunt actuali ; etenim sive ad operandum, sive ad perseverandum, indiguerunt auxilio Dei moventis et operantis, eosque in bono conservantis, supra illam gratiam quam in creatione acceperant. De ipsis ergo dicendum est sicut et de homine integro infra q. 95. — Nota in resp. ad 2, ultima verba : « *Converti autem ad beatitudinem...* etc. ». Quæ sunt contra Jansenis-

naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis; unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum est autem supra, quæst. 12, art. 4 et 5, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum quod Angelus naturaliter diligit Deum, in quantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, in quantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

Ad secundum dicendum quod difficile est quod transcendit potentiam; sed hoc contingit esse *dupliciter*. — *Uno modo* quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem; et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. — *Alio modo* transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adjunctum; sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ, quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem; sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem, unde difficile est homini ascendere. Converti autem ab beatitudinem ultimam homini quidem est difficile, et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis, et infectione peccati; sed Angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

Ad tertium dicendum quod quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conversio in ipsum; et ideo *triplex* est conversio in Deum: — *una* quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ jam Deo fruentis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. — *Alia* conversio est quæ est meritum beatitudinis; et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. — *Tertia* conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam: et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. ult. 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*. Unde patet quod non est procedere in infinitum.

---

tas existimantes necessitatem gratiæ efficacis ex sola infirmitate et corruptione naturæ esse desumendam, atque adeo ad statum innocentiæ Angelorum et hominum non debere extendi (Gonet).

Articulus III

Utrum Angeli sint creati in gratia.

2-2, quæst. 5, art. 1, corp.; et 2 Sent., dist. 4, art. 3; et dist. 5, quæst. 2, art. 2, corp.; et Quodl. 9, quæst. 4, art. 3, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus, 2 super Gen. ad litt., cap. 8, quod *angelica natura primo erat informiter creata, et* cœlum *dicta; postmodum vero formata est, et* lux *appellata*. Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo Angeli non sunt creati in gratia.

2. Præterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur Angelus in gratia creatus fuisset, nullus Angelus fuisset a Deo aversus.

3. Præterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed Angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sunt in gratia, sed primo in natura tantum, postea autem adepti sunt gratiam, et ultimo facti sunt beati.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 12 de Civ. Dei, cap. 9 a med.: *Bonam voluntatem quis fecit in Angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam?*

Respondeo dicendum quod quamvis super hoc sint diversæ opiniones, — *quibusdam* dicentibus quod creati sunt Angeli in naturalibus tantum, — *aliis* vero quod sunt creati in gratia, — hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata a Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, 8 sup. Gen. ad litt., cap. 3, et lib. 5, c. 23, in princ., sicut arbores et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ab beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Unde 1 Joan. 3 gratia *semen* Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturæ, inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim a principio sunt Angeli creati in gratia.

Art. 3. — Certum est omnes Angelos habuisse gratiam justificantem, priusquam pervenirent ad terminum beatitudinis vel supplicii. Etenim Christus de ipso Diabolo dicit (Joan. 8, 44) quod « in veritate non stetit. » Et quamvis non certa, tamen probabilior sententia omnes Angelos fuisse etiam creatos in gratia justificante. Vide etiam Epist. S. Judæ, 6, et Ezech. 28, 12 etc., alloquens Luciferum sub persona Regis Tyri, juxta communem interpretationem.

Ad primum ergo dicendum quod informitas illa Angeli potest intelligi — vel per comparationem ad formationem gloriæ, et sic præcessit tempore informitas formationem; — vel per comparationem ad formationem gratiæ, et sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ, sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit lib. 1 sup. Gen. ad litt., cap. 15.

Ad secundum dicendum quod omnis forma inclinat suum subjectum secundum modum naturæ ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est ut libere feratur in ea quæ vult. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare.

Ad tertium dicendum quod quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura; quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adjutæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus, sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

Articulus IV

Utrum Angelus beatus suam beatitudinem meruerit.

2 Sent., dist. 5, quæst. 2, art. 2; et Quodl. 9, quæst. 4, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem Angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit Angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea, si Angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante, quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum; nec etiam post, quia sic etiam modo mereretur, quod videtur esse falsum, quia sic minor Angelus merendo ad superioris Angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gloriæ, quod est inconveniens. Non ergo Angelus beatus suam beatitudinem meruit.

— Sed contra, Apoc. 21, 17, dicitur quod *mensura Angeli,* in illa cœlesti Hierusalem, *est mensura hominis.* Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque Angelus.

Respondeo dicendum quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse et beatum esse. Cujuslibet autem creaturæ esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit; quæ quidem operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam, et humanam, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus quæst., et art. quam 4 et 5 quæst. 12. Unde relinquitur quod tam homo Angelus suam beatitudinem meruerint.

Et si quidem Angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit; et similiter si quis diceret quod qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam; quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, et est præmium virtutis, ut etiam Philosophus dicit in 1 Ethic., art. 9, circa princ. — Vel oportet dicere quod Angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt; quod tamen est contra rationem meriti. Nam meritum habet rationem viæ ad finem; ei autem qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum, et sic nullus meretur quod jam habet. — Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, in quantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et in quantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed neque hoc etiam videtur esse conveniens quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius, secundum quod est in libero arbitrio, nisi in quantum est gratia informatus. Non autem simul potest informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, et gratia perfecta, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur. — Et ideo melius dicendum est quod **gratiam habuit Angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.**

Ad primum ergo dicendum quod difficultas bene operandi non est in Angelis ex aliqua contrarietate vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Ad secundum dicendum quod conversione naturali Angelus non meruit beatitudinem, sed conversione charitatis, quæ est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Articulus V

Utrum Angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod An-

Art. 5. — Ex his inferes Angelos sanctos non diu post crea-

gelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari quam Angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum. Ergo neque Angelus.

2. Præterea, Angelus statim in principio suæ creationis et in instanti actum aliquem habere potuit, cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiant; et si motus corporis in instanti esse posset, sicut operatio intellectus et voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo Angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea, inter multum distantia, oportet esse multa media. Sed status beatitudinis Angelorum multum distat a statu naturæ eorum: medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa merita Angelus ad beatitudinem perveniret.

— Sed contra, anima hominis et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur; unde sanctis promittitur æqualitas Angelorum. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et Angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

RESPONDEO dicendum quod **Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit.** — Cujus ratio est quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam babeat, sicut supra ostensum est, art. 1 hujus quæst., et quæst. 58, art. 3 et 4. Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem. ita ex merito habet ordinem ad gloriam; et ita statim post meritum, in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in Angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum: quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem mer tur. Unde relinquitur quod statim post unum actum charitate informatum Angelus beatus fuit.

Ad primum ergo dicendum quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut Angelus: et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam Angelo.

Ad secundum dicendum quod Angelus est supra tempus rerum corporalium. Unde instantia diversa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est in fruitione, cum unus sit gratiæ imperfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum quod de natura Angeli est quod statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur; et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius, qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum Angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICULUS VI

Utrum Angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. Præterea, magis propinquus videtur ad gratiam actus humanus quam natura, quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia non ex operibus, ut dicitur Rom. 11. Multo igitur minus quantitas gratiæ in Angelis est secundum quantitatem naturalium.

3. Præterea, homo et Angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec Angelo.

— Sed contra est quod Magister dicit, 3 distinct. 2 Sentent., quod Angeli qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt.

RESPONDEO dicendum quod **rationabile est quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis.**

Cujus quidem ratio ex *duobus* accipi potest.

---

tionem suam claram Dei visionem uisse consecutos. Etenim licet differant Doctores in assignandis pluribus vel paucioribus instantibus viæ angelicæ, sentiunt tamen omnes, illam brevem fuisse, eaque expleta, bonos statim accepisse præmium, malos vero supplicium.

ART. 6. — Quæ doctrina non sic est accipienda, quasi naturalis Angelorum perfectio fuerit quædam dispositio ad gratiam; aut quod gratiam vel gloriam aliquo modo meruerint per vires naturæ seu per actiones viribus naturalibus exercitas; utrumque enim illorum ad hæresim Pelagii pertinet. Sed intentio B. Thomæ est docere quod in distributione donorum gratiæ, Deus servare voluit, gratuito tamen, proportionem inter dona naturalia et supernaturalia, eamque talem, ut perfectioribus donaret gratiam uberiorem. (Sylvius).

Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ, diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ et gloriæ ordinari videntur; ut puta, si ædificator lapides polit ad constituendum domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et dicentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus Angelos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli; non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod Angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit; quia secundum intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quod Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum quod sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura Angeli; et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad secundum dicendum quod actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturæ quam ex operibus.

Ad tertium dicendum quod diversitas naturalium aliter est in Angelis, qui differunt specie, et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter formam, sed differentia secundum numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in Angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

Articulus VII

Utrum in Angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur 1 Cor. 13, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo, adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Præterea, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in Angelis beatis cognitio et dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Præterea, eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed Angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatæ; felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, ut dicitur in 1 Ethic., c. 8. Ergo nunquam in Angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

— Sed contra, quamdiu manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

Respondeo dicendum quod **in Angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis**; sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsæ. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia, beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine; et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

Ad primum ergo dicendum quod perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ: nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media; sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei (quod pertinet ad cognitionem gloriæ), et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad secundum dicendum quod ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt; sed ad hoc quod sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ; quia nulla beatitudo est per se subsistens nisi beatitudo increata.

Ad tertium dicendum quod duæ operationes non possunt esse simul unius potentiæ, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in Angelo esse et cognitionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

Articulus VIII

Utrum Angelus beatus peccare possit.

2 Sent. dist. 7, quæst. 1, art. 1, et art. 2, corp.; et dist. 23, quæst. 1, art. 1, ad 1; et art. 2, ad 2; et Job 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod An-

gelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est art. præc. Sed de ratione naturæ creatæ est quod possit deficere. Ergo Angelus beatus potest peccare.

2. Præterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit, 4 Metaph., text. 3. Sed voluntas Angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. Præterea, ad libertatem arbitrii pertinet quod homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in Angelis beatis. Ergo possunt peccare.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 11 super Genes., ad litt., c. 7. quod illa natura quæ peccare non potest, in sanctis Angelis est. Ergo sancti Angeli peccare non possunt.

Respondeo dicendum quod Angeli beati peccare non possunt. — Cujus ratio est quia eorum beatitudo in hoc consistit quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum. vel quod velit divertere a bono, in quantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens, vel agens non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum quod bonum creatum in se consideratum deficere potest; sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione jam dicta in corp. art.

Ad secundum dicendum quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non ordinantur naturaliter; sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adhærere bono, in quantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur in Angelis se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant, quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

Articulus IX

Utrum Angeli beati in beatitudine possint proficere.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli beati in beatitudine proficere possint. Charitas enim est principium merendi. Sed in Angelis est perfecta charitas. Ergo Angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, crescit et præmium beatitudinis. Ergo Angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Præterea, Augustinus dicit, in lib. 1 de Doctr. christ., cap. 32, in princ., quod *Deus utitur nobis ad nostram utilitatem, et ad suam bonitatem*, et similiter Angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus, cum sint *administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis*, ut dicitur Hebr. 1, 14. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod Angeli beati et mereri et in beatitudine proficere possunt.

3. Præterea, ad imperfectionem pertinet quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed Angeli non sunt in summo. Si ergo ad majus proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus. quod est inconveniens.

— Sed contra est quod mereri et proficere pertinent ad statum viæ. Sed Angeli non sunt viatores sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Respondeo dicendum quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet, art. 1 hujus quæst., indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus

---

Art. 9. — Ex art. patet quod si Angelus non possit proficere in beatitudine essentiali, potest tamen in accidentali. Et etiam habes gradus beatitudinis in Joan. 14, recte vocari *mansiones*, Christo dicente: « In domo Patris mei mansiones multæ sunt ». Intellige hæc de gradu beatitudinis essentiali, non de accidentali (Porrecta).

conspicitur ; sed quantum ad modum visionis præfigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio ; hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet, quæst. 12, art. 7, et quæst. 14, art. 3. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet ; multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, ut clarius et minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. **Sic igitur unaquæque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei. — Unde, consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.**

Ad primum ergo dicendum quod mereri est ejus quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam. Si vero finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri ; charitatis autem perfectæ non est mereri, sed potius præmio frui ; sicut et in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitus ; quæ vero est ex habitu jam acquisito, est operatio jam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmii.

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur utile *dupliciter*. — *Uno modo* sicut quod est via ad finem ; et sic utile est meritum beatitudinis. — *Alio modo* sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum ; et hoc modo ministeria Angelorum sunt utilia Angelis beatis, in quantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, in quantum est perfectum.

Ad tertium dicendum quod, licet Angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum secundum prædestinationem divinam. Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur. secundum illud Lucæ 15, 10 : *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente*. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet ; quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt quod quantum ad præmium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis quam illud mereantur.

QUÆSTIO LXIII

De Angelorum malitia quoad culpam. — *In novem articulos divisa.*

Deinde considerandum est quomodo Angeli facti sunt mali ; — et primo quantum ad malum culpæ, — secundo quantum ad malum pœnæ.

Circa primum quæruntur novem : 1° utrum malum culpæ in Angelis esse possit ; 2° cujusmodi peccata in eis esse possunt ; 3° quid appetendo Angelus peccavit ; 4° supposito quod aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali ; 5° supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis ; 6° supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum ; 7° utrum supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus ; 8° utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi ; 9° utrum tot ceciderint, quot remanserunt.

Articulus primus

Utrum malum culpæ possit esse in Angelis.

1-2, quæst. 89, art. 4 ; et 2 Sent., dist. 3, quæst. 1, art. 1 ; et 3 Contr., cap. 108, 109. et 110 ; et Opusc. 15, 18 et 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum culpæ in Angelis esse non possit. Quia malum

---

Art. 1. — Supra, q. 48, art. 5, malum declaratum fuit culpæ contra pœnam. — Nullam dari *de facto* intellectualem creaturam quæ *ex se* impeccabilis sit, absoluta fides est, ut patet ex Job. 4. 18. Sed utrum dari possit creatura intellectualis, *sua natura* impeccabilis ? Controvertitur. Dixi ex *sua natura* nam per donum aliquod gratuitum extrinsece adveniens, posse aliquem reddi simpliciter impeccabilem, ut patet in Beatis, et in B. V. Maria.

De Nominib. Dæmonum : —*Dæmon*, seu δαίμων (ex δαήμι, δάω, id est *qui scit*, seu *qui facit scire*) ob scientiam ita nominatur. Ubicumque Sacrarum Litterarum hoc nomen positum reperitur, nonnisi malignos spiritus significat, qui sua scientia utuntur ad malum hominibus suadendum. Hoc eodem nomine ethnici utebantur ad designandos genios seu spiritus superiores, sive bonos quos ἀγαθοδαίμονες, sive malos, quos κακοδαίμονες vocabant. Nomina *Dæmones*, et *Spiritus immundi* reperiuntur in S. Litteris sub numero plurali. Econtra *Diabolus* (διάβολος, *contradictor, calumniator*) et *Satanas* (hebraica vox, id est *persecutor*) singulari numero usurpantur, et principem seu rectorem inferni designare specialiter videntur. Reperiuntur etiam nomina *Serpentis* et *Draconis ;* in 2 Cor. 6, 15, *Belial ;* in Matth. 12, 24, et Luc. 11, 15, *Beelzebub* (id est *rex muscarum ;* Beelzebub era

culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in 9 Metaph., text. 19; subjectum enim privationis est ens in potentia. Sed Angeli, cum sint formæ subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

2. Præterea, Angeli sunt digniores quam corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt. Ergo neque in Angelis.

3. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt.

4. Præterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum; quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat.

— Sed contra est quod dicitur Job. 4, 18: *In Angelis suis reperit pravitatem.*

RESPONDEO dicendum quod, tam Angelus quam quæcumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur **in sola voluntate divina peccatum esse non potest; — in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum conditionem suæ naturæ.**

Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem ad hoc quod convertantur in hoc vel in illud; et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum quod corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem; et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum quod naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse; sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum quod peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse *dupliciter*. — *Uno modo* ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium quod secundum se est malum, et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore; alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari eligens hanc delectationem inordinati actus, quasi aliquod bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis, aut habitus, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit, quia nec in Angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet, quæst. 57, art. 4, nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. — *Alio modo* contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ, aut regulæ; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electæ, sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

---

quidam pseudodeus); in Is. 14, 12, *Lucifer* et 27, 1 *Leviathan* (id est *tortuosus*); in Tob. 3, 8, *Asmodæus* (id est *corruptor*); in Levit. 16, 10 *Azazel*, (seu *desertor.*). — *Cfr.* Scholz, *Theolog. de l'Ancien Testam.* 2, § 8.

Ex Script. Sacra patet esse quosdam Angelos malos, qui de facto peccaverunt: 1 Reg. 16, 14; Job. 1, 6 et 4, 18 etc.; Ps. 77, 49 et 108, 6; Prov. 17, 11; Sap. 2, 24; Mat. 4, et 8, 16 et 10, 1, et 12, 26 et 13, 39 et 25, 41; Marc. 3, 23, et 5, 8; Luc. 4, 7 et 6, 18 et 8, 12 et 10, 18 et 11, 24 et 13, 16 et 22, 31; Joan. 13, 27; Act. 5, 3-16 et 8, 7 et 19, 12; 1 Corint. 6, 3 et 7, 5; 2 Corint. 11, 14 et 12, 7; 1 Joan., 3, 8; 2 Petr. 2, 4; Judas 6-9; Apoc. 9. 11-15 et 12, 7-9.

Definit. fidei, de Angelis malis: Vide infra ad art. 4.

Cfr.: S. Thomas, *quæst. disput. de Dæmonibus*; S. August. *De civitate Dei*, lib. 2, ad 12; S. Anselmus, *De casu Diaboli.*; S. Bonavent., et Carthus., in Magistr.; et alii auctores tract. de Angelis, de quibus jam locuti sumus; S. August. *De lib. arbr.* c. 25 et *Epist.* 48 et *De Civit. Dei*, 12, c. 6, et 14, c. 13; S. Hieron. *in Is.* c. 14; S. Bernard. 17 et 66 *in Cantic*; et *serm.* 2 *in oct. Paschæ*; S. Gregor., *Moral.* 5, c. 32 et 33, ibid. 34, c. 14; S. Ambros. *in Ps.* 36.

Articulus II

Utrum in Angelis possit esse tantum peccatum superbiæ et invidiæ.

2 Sent., dist. 5, quæst. 1, art. 3, et dist. 22, quæst. 1, art. 1, corp.; et 3 Cont., cap. 109; et Mal. quæst. 16, art. 2 et 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non possit esse solum peccatum superbiæ et invidiæ. In quemcumque enim cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum: ut Augustinus dicit 14 de Civitate Dei. cap. 3, a med. Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia, et avaritia, et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in Angelis esse potest, sed etiam acedia et avaritia.

3. Præterea, secundum Gregorium in Moralibus, lib. 31, cap. 17, post med., ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in Angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 3, a med., quod *diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus.*

Respondeo dicendum quod peccatum aliquod in aliquo esse potest *dupliciter*, — uno modo secundum *reatum*, — alio modo secundum *affectum*.

Secundum reatum quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit, quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt.

Secundum affectum vero illa solum peccata in malis angelis esse possunt ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt, nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde **peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia.** — Sed consequenter potuit in eis esse **etiam invidia.** Ejusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem; quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in Angelo peccante malum invidiæ, secundum quod de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundum quod ea Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum quod dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcumque pecunia æstimari possunt; et ad ista non afficiuntur dæmones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia, quæ est in dæmonibus. — Ira vero cum quadam passione est, sicut et concupiscentia; unde ipsa in dæmonibus esse non potest nisi metaphorice. — Acedia vero est quædam tristitia qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt; ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum quod sub invidia et superbia, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur.

Articulus III

Utrum diabolus appetierit esse ut Deus.

2 Sent., dist. 4, quæst. 1, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod

---

Art. 2. — Commune et certum est primum Diaboli peccatum fuisse superbiam, ut patet ex S. Script.: Eccli. 10, 15; Sap. 2; Job. 41, 25; Tob. 4, 14; Is. 14, 12; Ezech. 28, 12, etc.; 1 Timot. 3, 6.

Art. 3. — Hic S. Doctor considerat tantum initium peccati diaboli; etenim postea in ejus mente talis cæcitas orta est, ut crescente superbia, veram, absolutamque Dei æqualitatem appetierit, curans se ut Deum coli ad idolatris, adeo ut a Christo Domino non erubuerit similem cultum appetere. Unde qui negant diabolum appetiisse æqualitatem Dei, intelligendi sunt loqui de primi peccati principio; Patres econtra id affirmantes, loquun-

non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu; cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem; in solo autem hujusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione; implicat enim contradictionem; quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea, illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo Angelus appetit esse ut Deus non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

3. Præterea. Angelus in majori plenitudine sapientiæ conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis Angelo, nedum Deo, quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit Angelus appetendo esse ut Deus.

— Sed contra est quod dicitur Isaiæ 14, 13, ex persona diaboli: *Ascendam in cœlum*... et *ero similis Altissimo;* et Augustinus (vel alius auctor) dicit in lib. de Quæstionibus vet. Test., qu. 113, a med., quod *elatione inflatus voluit dici Deus.*

Respondeo dicendum quod **Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.** Sed hoc potest intelligi *dupliciter*, — uno modo **per æquiparantiam,** — alio modo **per similitudinem. — Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus**; quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum; sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturæ, jam ipsa non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur; quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subjecti, æstimatur quod possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit Angelum non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturæ, et etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quod unus Angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quod appetat esse æqualis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit *dupliciter*. — *Uno modo* quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum justitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei, peccaret. — *Alio* vero *modo* potest aliquis appetere similis esse Deo quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cœlum et terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum.

Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. — **Sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis, id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. — Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem.** Et hoc consonat dictis Anselmi, c. 3 et 4, lib. de Casu diaboli, qui dicit quod *appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset.* Et hæc duo quodam modo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

Quia vero quod est per se, est principium et causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere; in quo etiam perverse voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responsio *ad omnia objecta.*

Articulus IV

Utrum aliqui dæmones sint naturaliter mali.

2 Sent., dist. 7, qu. 1, art. 2, corp.; et 3 Cont., cap. 107 usque ad 111; et Mal. qu. 16, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Por-

---

tur de peccato ipsius consummato. — Sunt qui superbiam Angeli dicunt fuisse, vel quod appetierit unionem hypostaticam, vel quod Christo homini inviderit, eumque sibi in revelatione manifestatum adorare noluerit. Sed hæ poeticæ fictiones, neque in Scriptura, neque in Patribus habent fundamentum, et vix aliqui reperiuntur theologi, hoc asserentes. Circa hanc controversiam, ctr. Gonet, disp. 13, art. 3, et Petav. *de Angelis* l. 3, c. 2. — Confirmatur etiam doctrina art. ex Ezech. 28, et 2 Thessalonic. 2.

Art. 4. — Duplex hujus art. sensus esse potest. *Prior* an aliqui Angeli, scilicet quos dæmones dicimus, sint mali naturaliter hoc est ex naturæ suæ (quamvis illa secundum se bona sit) con-

phyrius, ut Augustinus introducit, 10 de Civit. Dei, c. 11, parum a princ., quod *est quoddam genus dæmonum natura fallax, simulans deos, et animas defunctorum*. Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

2. Præterea, sicut Angeli sunt creati a Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap. 12, 10 : *Erat eorum malitia naturalis* (1). Ergo et Angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Præterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax ; et tamen sunt creaturæ Dei. Ergo et dæmones, licet sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 c. de div. Nom., circ. med. lect. 19, quod *dæmones non sunt naturaliter mali*.

RESPONDEO dicendum quod omne quod est, in quantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens, quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjunctum, sicut igni conjungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum ; sed bono universali nullum malum potest esse adjunctum. — Si ergo aliquid sit cujus natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est conjunctum cuidam bono. — Si vero aliquid sit cujus natura ordinetur in bonum secundum communem boni rationem. hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde cum dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum ; et ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quod *dæmones erant naturaliter fallaces*, dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit dæmones esse natura fallaces, quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum ; et secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum, per accidens tamen, in quantum malum est conjunctum bono.

Ad secundum dicendum quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis vel propter consuetudinem. quæ est natura altera, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiscentes ; non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad tertium dicendum quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes ad quærendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas ; unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parum a med. lect. 19.

ARTICULUS V

Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis.

2 Sent., dist. 3, quæst. 2 ; et Mal. quæst. 16, art. 4 ; et Joan. 8, lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis. Dicitur enim Joan. 8, 44, de Diabolo : *Ille homicida erat ab initio*.

2. Præterea, secundum Augustinum, 1 super Genes. ad litt. c. 15. parum a princ., *informitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantum*. Per cœlum autem, quod legitur primo creatum, ut ipse dicit, in 2 lib., c. 8, intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur, quod Deus dixit : *Fiat lux, et facta est lux*, intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum. Simul

---

ditione et inclinatione, ita scilicet ut mali sint non ex proprio ipsorum libero voluntatis arbitrio, sed ex sua creatioue. *Posterior*, an dæmones secundum naturam et substantiam considerati, sint mali. ita nimirum, ut ipsa eorum natura seu substantia sit mala. Utroque sensu intelligatur. Responsio ad fidem pertinet (Sylvius). De errore dicentium diaboli quidem substantiam non esse malam, ipsum tamen esse naturaliter malum, scribit S. August. lib. 11 Genes. cap. 20 ad 23. — Vide etiam supra q. 48.

Definit. fidei : — *Concil. 4. Carthag. can. 1 :* Interrogetur ordinandus, si diabolus non per conditionem, sed per arbitrium factus sit malus. — *Concil. 1 Bracarense, can. 7 :* Si quis dixerit diabolum non fuisse prius Angelum bonum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam ejus, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichæus et Priscianus dixerunt, anat. sit. — *Concil. Lateran. sub Innoc. III, cap. « Firmiter » :* Diabolus et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. — *S. Leo, in Epist. dogmatica ad Turib. c. 6* : Cum fides vera, quæ est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium sive corporalium bonam profiteatur esse substantiam, et mali nullam esse naturam, quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit ; unde et diabolus esset, si in eo quod factum est permaneret.

(1) Vulgata : *Naturalis malitia ipsorum*.

ART. 5. — Vide quæ dicta sunt in q. 62 art. 3, et art præc., Definit. fidei. — An diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis ? Scotus affirmat. Negant vero S. Thomas, et cum ipso discipuli sui, et S. Bonavent., Durandus, Richardus etc...

ergo natura Angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam Angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Præterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni Angeli. Ergo et dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea, natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et Angelus, in primo instanti suæ creationis, potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In Angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 5. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti non recte operando peccaverunt.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo et dæmones aliquando fuerunt boni.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, quod statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis ; quia ex quo est factus diabolus, justitiam recusavit. *Cui sententiæ*, ut Augustinus dicit, 11 de Civ. Dei, cap. 13, circ. fin., *quisquis acquiescit non cum illis hæreticis sapit*, id est, Manichæis, *qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali.* — Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit ; dicitur enim sub figura principis Babylonis de diabolo, Isai. 14, 12 : *Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* et Ezech. 28, 13 : *In deliciis paradisi Dei fuisti*, dicitur ad diabolum sub persona regis Tyrii ; ideo a magistris hæc opinio, tanquam erronea, rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui dixerunt quod Angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. — Sed hæc opinio etiam a quibusdam reprobatur ea ratione quia cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem *nunc* utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum Angeli fuit operatio creatione posterior ; terminus autem creationis est ipsum esse Angeli ; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo Angelus esse cœpit, fuerit malus.

Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur ; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis ; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole, illuminatur aer a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea, et similiter motus liberi arbitrii in Angelis ; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supradictis patet, quæst. 58, artic. 3. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii.

Et ideo aliter dicendum est quod **impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii.** Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse, sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem ; sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 11 de Civitate Dei, c. 15, circa med., cum dicitur, quod diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati, scilicet quia numquam a peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Unde August. dicit, 11 de Civ. Dei, c. 19, in med., quod *solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam prius quam caderent, præscire casuros.*

Ad tertium dicendum quod quidquid est in merito, est a Deo ; et ideo in primo instanti suæ creationis Angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod Deus non discrevit inter Angelos ante aversionem quorumdam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, 11 de Civitate Dei, c. 11 et 33, et ideo omnes in gratia creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudini, præcedens meritum mortificantes ; et ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

Articulus VI

Utrum aliqua mora fuerit inter creationem, et lapsum Angeli.

Quodlib. 9, art. 8, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua

mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli. Dicitur enim Ezech. 28, 14 : *Ambulasti perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et ejus lapsum.

2. Præterea, Origenes dicit, hom. 1 in Ezech., ante med., quod serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit ; per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea, posse peccare commune est homini et Angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli et ejus peccatum.

4. Præterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus et lapsum.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 8, 44, de diabolo, quod *in veritate non stetit ;* et sicut Augustinus dicit, 11, de Civ. Dei, c. 15, parum ante med. : *Oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit.*

RESPONDEO dicendum quod circa hoc est *duplex* opinio.— Sed **probabilior et sanctorum dictis magis consonans est quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit.** Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus, quæst. 62, art. 3. Cum enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 5, si diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. — **Si vero ponatur quod Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.**

Ad primum ergo dicendum quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphorice motus spirituales instantanei ; et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum quod Origenes dicit, quod *serpens antiquus non a principio, nec statim supra pectus ambulavit* propter primum instans, in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem ; et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine ; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod inter quælibet duo instantia esse tempus medium, habens veritatem, in quantum tempus est continuum, ut probatur in 6 Physic., text. 2 et seqq. Sed tamen in Angelis, qui non sunt subjecti cœlesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, qua se in se ipsam convertit per vespertinam cognitionem ; quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi ; quidam vero in se ipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit, 4 super Gen. ad litt., c. 24. Et sic prima operatio fuit omnibus communis ; sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni a malis distincti.

ARTICULUS VII

Utrum Angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.

Infr., art. 9, ad 3 ; et 2 Sent., dist. 6, art. 1, et 3 Cont., c. 109, fin. ; et Op. 15, c. 19 ; et Ebb. 2 ; et Job. 40.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ille Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim Ezech. 28, 14 : *Tu Cherub extentus et protegens et posui te in monte sancto Dei.* Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit, 7 cap. angel. Hierar. Ergo Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur Angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura ; quod est inconveniens.

3. Præterea, quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed Angelus, quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest a Deo peccando deficere ; et sic videtur quod Angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

— Sed contra est quod dicit Gregorius in homil. de centum Ovibus, 34 in Evang., ante med., quod *primus Angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus Angelorum prælatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit.*

RESPONDEO dicendum quod in peccato est *duo* considerare, scilicet — *pronitatem* ad peccandum, — et *motivum* ad peccandum.

Si ergo consideremus in Angelis pronita-

tem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores Angeli quam inferiores ; et propter hoc Damascenus dicit, lib. 2 de orthod. Fid., c. 4, quod *major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prælatus*. Et videtur hæc opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in lib. 8 de Civit. Dei, c. 6 et 7, et lib. 10. c. 9, 10 et 11. Dicunt enim quod omnes dii erant boni ; sed dæmonum quidam boni, quidam mali, deos nominantes substantias intellectuales, quæ sunt a globo lunari superius, dæmones vero substantias intellectuales, quæ sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturæ — Nec est abjicienda hæc opinio, tanquam a fide aliena ; quia tota creatura corporalis administratur a Deo per Angelos, ut Augustinus dicit, 3 de Trin., c. 4 et 5. Unde nihil prohibet dicere, inferiores Angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit, de Fide cathol. lib. 2, c. 4, quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus ; in quorum etiam ordine aliqui boni Angeli permanserunt.

Si vero consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., cujus motivum est excellentia, quæ fuit major in superioribus. Et ideo Gregorius dicit, loco cit. in arg. *Sed cont.*, quod **ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius, quia peccatum Angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio.** Unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur a motivo ad peccandum. **Non est tamen inde alii opinioni præjudicandum** ; quia etiam in principe inferiorum Angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quod Cherubim interpretatur *plenitudo scientiæ*, Seraphim autem interpretatur *ardentes*, sive *incendentes*. Et sic patet quod Cherubim denominetur a scientia, quæ potest esse cum mortali peccato ; Seraphim vero denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest ; et ideo primus angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

Ad secundum dicendum quod divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus præcognoscit ; et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi ; sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat ; unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

Articulus VIII

Utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis causa peccandi.

2 Sent., dist. 6, art. 2, et dist. 34, in Expos., lit. ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi Angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit, lib. 2, c. 4, de Fid. cath. Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea, primum peccatum Angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est, art. 2 huj. qu. Sed superbia excellentiam quærit ; magis autem excellentiæ repugnat quod aliquis inferiori subdatur quam superiori ; et sic non videtur quod dæmones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum Angelorum potius quam Deo. Sic autem peccatum unius Angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subjicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi Angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea, majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle præesse ; quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quod eos ut sibi subjicerentur induxit, gravius peccassent inferiores Angeli quam supremus : quod est contra quod super illud psalm. 103, 27 : *Draco iste, quem formasti* ; dicit Glossa ord. : *Qui cæteris in essentia erat excellentior, factus est in malitia major*. Non ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi.

— Sed contra est quod dicitur Apoc. 12, 4, quod *draco traxit secum tertiam partem stellarum* (1).

Respondeo dicendum quod **peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.** — Cujus signum ex hoc apparet quod omnes dæmones illi supremo subduntur, ut manifeste apparet per illud quod dicit Dominus Matth. 25, 41 : *Ite, maledicti* (2), *in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus*. Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pœna, secundum illud 2 Pet. 2, 19 : *A quo quis superatus est, huic servus addictus est* (3).

Art. 8. — Quæ doctrina est communis inter theologos, et erui potest ex S. Script. : Is. 14, 20 ; Job. 41, 25 ; et in Novo Testam. vocatur princeps dæmoniorum.

(1) Vulgata : *Et cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum cœli.*

(2) Vulgata : *Discedite a me, maledicti*, etc.

(3) Vulgata : ... *huius et servus est.*

Ad primum ergo dicendum quod, licet simul dæmones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum temporis mora, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum, et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum; quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui; et in ultimo instanti locutionis in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur, ut patet maxime in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis, et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus Angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad secundum dicendum quod superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum quod subesse inferiori voluerunt in ejus principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; præsertim quia supremo Angelo naturæ ordine etiam tunc subjecti erant.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 62, art. 6, Angelus non habet aliquid retardans; sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum, sive in malum. Quia igitur supremus Angelus majorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est, et ideo factus est etiam in malitia major.

Articulus IX

Utrum tot peccaverunt, quot permanserunt.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod plures pecccaverunt de Angelis quam permanserunt. Quia, ut dicit Philosophus, 2 Ethic., cap. a med., *malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus.*

2. Præterea, justitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in Angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni, secundum illud Eccle. 1, 15: *Stultorum infinitus est numerus.* Ergo pari ratione in Angelis.

3. Præterea, Angeli distinguuntur secundum personas, et secundum ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

— Sed contra est quod dicitur, 4 Reg. 6, 16: *Plures nobiscum sunt quam cum illis;* quod exponitur de bonis Angelis, qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis, qui nobis adversantur.

Respondeo dicendum quod **plures Angeli permanserunt quam peccaverunt.** Quia peccatum est contra naturalem inclinationem; ea vero quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In Angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio, — et per hoc patet responsio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod secundum illos qui dicunt, quod diabolus major fuit de inferiori ordine Angelorum, qui præsunt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. — Secundum vero illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quæ secundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorumdam ordinum, ut Seraphim et Thronorum, dæmonibus non attribuuntur, quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis, et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, Potestatum et Principatuum; quia hæc nomina sumuntur a scientia et potentia, quæ bonis malisque possunt esse communia.

QUÆSTIO LXIV

De pœna dæmonum. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter quæritur de pœna dæmonum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° de obtenebratione intellectus; 2° de obstinatione voluntatis; 3° de dolore ipsorum; 4° de loco pœnali ipsorum.

Articulus primus

Utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.

2 Sent., dist. 7, quæst. 2, art. 1; et Mal. quæst. 16, art. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus dæmonum sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc au-

tem eorum miseriæ non convenit, cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, in tantum quod quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea, id quod est maxime manifestum in natura, videtur esse maxime manifestum Angelis sive bonis, sive malis. Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatibus accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quod non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis, eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea, cognitio rerum Angelis conveniens est *duplex*, secundum Augustinum. lib. 4 super Gen., cap. 22, scilicet *matutina*, et *vespertina*. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus, quia non vident res in Verbo; nec cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem Creatoris; unde post vespere fit mane, ut dicitur Gen. 1. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea, Angeli in sua cognitione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, 5 super Gen. ad lit., c. 19, non procul a princ. Sed dæmones hac cognitione privati sunt, quia *si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent*, ut dicitur 1 Corinth. 2, 8. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo; aut experientia longi temporis, sicut scimus inveniendo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam, quia ab eis divisi sunt boni Angeli, sicut lux a tenebris, ut Augustinus dicit. lib. 11 de Civ. Dei, c. 19 et 33. Omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Ephes. 5. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis Angelis, quia *non est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur 2 Corinth. 6, 14. Neque per experientiam longi temporis, quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap, de div. Nom., part. 4, parum a med. lect. 19, quod data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima. Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

RESPONDEO dicendum quod *duplex* est cognitio veritatis: *una* quæ habetur per naturam, *alia* quæ habetur per gratiam. — Et ista quæ habetur per gratiam, est *duplex*: *una* quæ est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; *alia* vero, quæ est affectiva, producens amorem Dei, et hæc proprie pertinet ad donum sapientiæ.

Harum autem trium cognitionum **prima in dæmonibus nec est ablata nec diminuta**; consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ a natura ejus aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur; sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideo dicit Dionysius, loc. cit. in arg. *Sed contra*, quod dona naturalia in eis integra manent; unde naturalis cognitio in eis non est diminuta.

Secunda autem cognitio quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta; quia de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis, quantum oportet, vel mediantibus Angelis, vel per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta, ut dicit Augustinus, 9 de Civit. Dei, cap. 21, circ. med. Non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo.

Tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et charitate.

Ad primum ergo dicendum quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos; unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas, licet perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quod cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas Angeli in hoc quod cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri, et non solum propter hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse Angelus secundum suam naturam potest cognoscere Dei substantiam; potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus; et talis cognitio Dei remanet etiam in dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum quod creatura tenebra est, comparata excellentiæ divini luminis; et ideo cognitio creaturæ in propria natura vespertina dicitur. Vesper enim est tenebris adjunctum, habet tamen aliquid de luce; cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura,

quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis Angelis, habet aliquid de luce divina, et potest dici vespertina; si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde in Genesi legitur quod *tenebras*, quas Deus a luce separavit, *vocavit noctem*.

Ad quartum dicendum quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli a principio aliquo modo cognoverunt, sed maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones nunquam habuerunt; non tamen omnes Angeli cognoverunt perfecte, neque æqualiter. Unde dæmones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium Incarnationis cognoverunt. *Non enim innotuit eis* (ut Augustinus dicit, lib. 9 de Civ. Dei, c. 21, non procul a princ.), *sicut Angelis sanctis, qui Verbi participata æternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta.* Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent.

Ad quintum dicendum quod dæmones *tribus modis* cognoscunt veritatem aliquam. — *Uno modo* subtilitate suæ naturæ; quia, licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. — *Secundo* per revelationem a sanctis Angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis, conveniunt autem similitudine intellectualis naturæ, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. — *Tertio modo* cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi a sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura, ut supra de cognitione Angelorum dictum est, qu. 57, art. 3.

Articulus II

Utrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo.

2 Sent., dist. 7, quæst. 1, art. 2; et Ver. quæst. 24, art. 1, et art. 2, corp.; et Mal. quæst. 16, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea, major est misericordia Dei, quæ est infinita, quam dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem justitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones a statu malitiæ possunt redire ad statum justitiæ.

3. Præterea, si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maxime haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia, quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

4. Præterea, Grogorius dicit quod *homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit.* Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, et supra dictum, est, qu. præc., art. 8. Ergo eorum casus per alium reparari potest; ergo non sunt in malitia obtinati.

5. Præterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit; confitetur enim veritatem, dicens Christo: *Scio, qui sis, sanctus Dei*, Marc. 1, 34, *Dæmones* etiam *credunt, et contremiscunt*, ut dicitur Jacob. 2, 19. Dionysius etiam dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parum a med. lect. 19, quod *bonum et optimum concupiscunt esse, vivere et intelligere.* Ergo non sunt obtinati in malitia.

— Sed contra est quod dicitur in ps. 73, 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper;* quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

Respondeo dicendum quod Origenis, lib. 1 Periarch., cap. 6, a med., positio fuit, quod omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi. — Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis Angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde et vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmones et homines malos in supplicium aternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat. — Unde bæc positio est tanquam erronea reputanda; et **tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas dæmonum obstinata est in malo.**

Causam autem hujus obstinationis debes accipere

Art. 2. — In 2 Sentent., dist. 7, q. 1, art. 2 ad 5, sic loquitur de dæmonibus S. Doctor.: « Quidam dicunt quod eorum culpa et pœna crescere potest usque ad diem judicii: sed hoc non videtur verum, quia cum non sint in statu viæ, sicut non in bonum, ita nec in pejus mutari possunt. Unde dicendum quod eorum culpa vel superbia dicitur crescere non quantum ad intensionem malitiæ, sed quantum ad multiplicitatem actus. Pœna etiam essentialis non crescit, sed accidentalis, quæ est ex multitudine damnatorum ». — Dæmones æternis suppliciis esse deputatos, constat ex Matth. 25. 41; Apoc. 20, 9-10; et ex Concil. Lateran. IV: « Christus venturus in fine sæculi, judicaturus... redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis... ut recipiant secundum opera sua... illi cum diabolo pœnam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam ». — Cfr. Thomassin, *de Incarnat.* lib. 2, c. 12.

non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ seu status. *Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus*, ut Damascenus dicit, l. 2 de orth. Fid., c. 4 in fin. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia, et perpetuo manentia.

Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, a qua movetur sicut mobile a motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero boni universalis, ut supra dictum est, qu. 59, art. 4, sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. — Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, et contrario adhærere; voluntas autem Angeli adhæret fixe et immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhæsionem, potest libere adhærere et huic, et opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret.

Ed ideo consuevit dici quod « liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem, et post; liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post ». Sic igitur et boni Angeli semel adhærentes justitiæ, sunt in illa confirmati; mali vero peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicetur (1).

Ad primum ergo dicendum quod boni et mali Angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suæ naturæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod misericordia Dei liberat a peccato pœnitentes. Illi vero qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærent, et per divinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum quod adhuc manet in diabolo peccatum quo primo peccavit, quantum ad appetitum, licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere; sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset.

Ad quartum dicendum quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod actus dæmonis est *duplex*. — *Quidam* scilicet ex voluntate deliberata procedens; et is proprie potest dici actus ejus; et talis actus dæmonis semper est malus; quia, et si aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit, sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; et dum non voluntarie credit, et confitetur, sed rerum evidentia coactus. — *Alius* autem actus dæmonis est naturalis; qui bonus esse potest; et attestatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

(1) In parte quam non absolvit, immatura morte præreptus.

Articulus III

Utrum dolor sit in dæmonibus.

2 Sent., dist. 5, quæst. 1, art. 2, corp.; et Ver. quæst. 24, art. 1, corp., et quæst. 26, art. 3, ad 5, et art. 8, corp., princip., et ad 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non sit in dæmonibus. Cum enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium; dicit enim Augustinus de Gen. contra Manichæos, lib. 2, cap. 17, circa med.: *Diabolus potestatem habet in eos qui Dei præcepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate lætatur*. Ergo in dæmonibus non est dolor.

2. Præterea, dolor est causa timoris; de his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dolemus, dum præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor, secundum illud Job. 41, 24; *Factus est ut nullum timeret*. Ergo in dæmonibus non est dolor.

3. Præterea, dolere de malo est bonum. Sed dæmones non possunt bene facere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ; quod pertinet ad vermem conscientiæ.

— Sed contra est quod peccatum dæmonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati, secundum illud Apoc. 18, 7. *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum*. Ergo multo magis diabolus, qui maxime se glorificavit, punitur doloris luctu.

Respondeo dicendum quod **timor, dolor, gaudium et hujusmodi, secundum quod sunt passiones, in dæmonibus esse non possunt**; sic enim sunt proprie appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. — Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. **Et necesse est dicere quod in eis sit dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis; sic enim nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est, vel non est.** Patet autem quod dæmones multa vellent non esse, quæ sunt, et esse, quæ non sunt. Vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere

quod in eis sit dolor; et præcipue, quia de ratione pœnæ est quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum quod gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maxime secundum quod dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

Ad secundum dicendum quod sicut in dæmonibus est dolor de præsenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur: *Factus est ut nullum timeret*, intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi namque scriptum est, Jac. 2, 19, quod *dæmones credunt, et contremiscunt*.

Ad tertium dicendum quod dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur; dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Unde Augustinus dicit 19 de Civit. Dei, cap. 13, post med., quod *dolor amissi boni in supplicio testis est naturæ bonæ*. Dæmon ergo, cum perversæ sit voluntatis, et obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

Articulus IV

Utrum aer iste sit locus pœnalis dæmonum.

4 Sent., dist. 45, quæst. 1, art. 3, corp., et ad 4; et dist. 47, quæst. 1, art. 3, quæst. 4, ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aer iste non sit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est dæmonibus pœnalis.

2. Præterea, peccatum hominis non est gravius quam peccatum dæmonis. Sed locus pœnalis hominis est infernus. Ergo multo magis dæmonis; ergo non aer caliginosus.

3. Præterea, dæmones puniuntur pœna ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus pœnæ dæmonum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 super Genes. ad litt., cap. 10, a med., quod *aer caliginosus est quasi carcer dæmonibus usque ad tempus judicii*.

Respondeo dicendum quod Angeli secundum suam naturam medii sunt inter Deum, et homines. Habet autem hoc divinæ providentiæ ratio quod inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis *dupliciter* procuratur per divinam providentiam. — Uno modo *directe*, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum, et retrahitur a malo; et hoc decenter fit per Angelos bonos; — alio modo *indirecte*, dum scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii; et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo **dæmonibus duplex locus pœnalis debetur; — unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus; — alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus aer.** Procuratio autem salutis humanæ protenditur usque ad diem judicii. Unde et usque tunc durat ministerium Angelorum et exercitatio dæmonum. **Unde et usque tunc et boni Angeli ad nos huc mittuntur, — et dæmones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium;** licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in cœlo. — **Sed post diem judicii omnes mali tam homines quam Angeli in inferno erunt, — boni vero in cœlo.**

Ad primum ergo dicendum quod locus non est pœnalis Angelo, aut animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum Angelus, vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

Ad secundum dicendum quod anima secundum ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod aliqui dixerunt, usque ad diem judicii differri pœnam sensibilem tam dæmonum quam animarum, et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem judicii: quod est erroneum, et repugnans Apostoli sententiæ; qui dicit, 2 Corinth. 5, 1: *Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, domum habemus in cœlo.* — Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus.

Sed melius est dicendum quod idem judicium sit de malis animabus et de malis angelis, sicut idem judicium est de bonis animabus et bonis Angelis. Unde dicendum est, quod sicut locus cœlestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum, eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui, dum actu, non sedet in cathedra; similiter dicendum est quod, licet dæmones non actu alligentur gehennali igni dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna

---

Art. 4. — *Ex S. Script.*: Job. 1, 7 et 2, 2; Ephes. 2, 2; 2 Petr.; Apoc. 12, 12 et 20, 8. — Doctrina nostri Auctoris, dæmonum ut et damnatorum supplicium non differri usque ad judicium universale omnino est tenenda. Etenim idem existimandum est de dæmonibus et de animabus, de quibus infra loquemur. — *Vide etiam 1am 2ae, q. 4, art. 5. Definit. fidei, et notas.*

non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa Jacobi 3 (ordinaria super illud : *Inflammata a gehenna*), quod *portant secum ignem gehennæ quocumque vadant*. Nec est contra hoc, quod *rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum*, ut dicitur Luc. 8, quia hoc petierunt reputantes sibi pœnam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Matth. 8 dicitur quod *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem*.

QUÆSTIO LXV

De opere creationis creaturæ corporalis. — *In quatuor articulos divisa.*

Post considerationem spiritualis creaturæ considerandum est de creatura corporali. In cujus productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet — opus creationis, cum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, etc. ; — opus distinctionis, cum dicitur : *Divisit lucem a tenebris, et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento ;* — et opus ornatus, cum dicitur : *Fiant luminaria in firmamento*, etc. — Primo ergo considerandum est de opere creationis ; — secundo de opere distinctionis ; — tertio de opere ornatus.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum creatura corporalis sit a Deo ; 2° utrum sit facta propter bonitatem Dei ; 3° utrum sit facta a Deo mediantibus Angelis ; 4° utrum formæ corporum sint ab Angelis, an immediate a Deo.

Articulus primus

Utrum creatura corporalis sit a Deo.

2 Sent., dist. 37, quæst. 1, art. 2, corp. ; et 2 Cont., c. 6, et 15, et 3, cap. 1 ; et Pot. quæst. 3, art. 5, corp. ; et Opusc. 10, cap. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo. Dicitur enim Eccle. 3, 14 : *Didici quod omnia quæ fecit Deus, perseverant in æternum* (1). Sed corpora visibilia non perseverant in æternum ; dicitur enim 2 Corinth. 4, 18 : *Quæ videntur, temporalia sunt ; quæ autem non videntur, æterna sunt*. Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea, Genes. 1, 31, dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Sed creaturæ corporales sunt malæ ; experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in æstu solis, et hujusmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt a Deo.

3. Præterea, id quod est a Deo, non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt a Deo ; unde Apostolus dicit, 2 Corinth. 4, 18 : *Non contemplantibus nobis quæ videntur*. Ergo creaturæ corporales non sunt a Deo.

— Sed contra est quod dicitur in psalm. 145, 6 : *Qui fecit cœlum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt*.

Respondeo dicendum quod quorumdam hæreticorum positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit, 2 Corinth. 4, 4 : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium*.

Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam ; non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia, et spiritualia, sive sint visibilia, et corporalia.

Dicitur autem diabolus esse deus hujus sæculi, non creatione, sed quia sæculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur ad Philip. 3, 19 : *Quorum deus venter est*.

Ad primum ergo dicendum quod omnes creaturæ Dei secundum aliquid in æternum perseverant, ad minus secundum materiam : quia creaturæ nunquam in nihilum redigentur, etiamsi sint corruptibiles. Sed quanto creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem ; creaturæ vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia, puta secundum locum, ut corpora cœlestia, vel secundum affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit : *Quæ videntur, temporalia sunt*, et si verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subjacet tempori vel secundum suum esse, vel secundum suum motum, tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundum quod sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt ; quæ autem sunt in rebus invisibilibus permanent in æternum. Unde et supra præmiserat : *Æternum gloriæ pondus operatur in nobis*.

Ad secundum dicendum quod creatura corporalis secundum suam naturam est bona ; sed non est bo-

---

Art. 1. — Vide quæst. 44 cum notis et definitionibus fidei.

(1) Vulgata : *Didici quod omnia opera, quæ fecit Deus, perseverent in perpetuum.*

num universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum ; secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum quod creaturæ, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt ; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut dicitur Roman. 1, 20, sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur ; unde dicitur Sap. 14, 11, quod *creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium ;* et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo ; non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo.

Articulus II

Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.

Sup., quæst. 19, art. 5, corp.; et Opusc. 2, c. 100 et 101.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim Sapient. 1, 14 : *Creavit Deus ut essent omnia*. Ergo omnia sunt creata propter proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, justitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem a Deo creatam est inæqualitas a Deo non creata. Sed inæqualitas a Deo non creata non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Respondeo dicendum quod Origenes posuit, lib. 2 Periher., cap. 1 et 9, quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales : quarum, cum essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem vel minorem gradum in sua simplicitate remanentes ; quædam vero aversæ a Deo alligatæ sunt corporibus diversis secundum modum aversionis a Deo.

Quæ quidem positio erronea est. — *Primo* quidem quia contrariatur Scripturæ, quæ, narrata productione cujuslibet speciei creaturæ corporalis, subjungit. Gen. 1 : *Vidit Deus, quod hoc esset bonum ;* quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. — *Secundo* quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio, quæ nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut illa propter cujus peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quod essent plures soles in mundo ; et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia.

Unde, hac positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus *primo* quidem quod singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum ; *secundo* vero quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor ; *tertio* vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam ; partes enim sunt quasi materia totius ; *ulterius* autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. — Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum, et perfectionem ; *secundo* autem creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem ; singulæ autem creaturæ sunt propter perfectionem totius universi ; *ulterius* autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei ; quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod **divina bonitas est finis omnium corporalium.**

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repræsentat divinum esse, et bonitatem ejus ; et ideo per hoc quod Deus creavit omnia, ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum quod finis proximus non excludit finem ultimum ; unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodam modo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum quod æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo; justum enim est quod æqualibus æqualia retribuantur; non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque injustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset, nisi lapides diversimode in ædificio collocarentur; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque injustitia, nulla tamen præsupposita meritorum diversitate.

Articulus III

Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus Angelis.

2 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 4; et Opusc. 15, c. 9 et 20.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus Angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta, secundum illud psalm. 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti.* Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in principio Metaph., lib. 1, cap. 2; unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 4. Ergo et in rerum productione talis ordo fuit quod creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem, tanquam superiorem, est producta.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum; quia *idem semper facit idem.* Si ergo omnes creaturæ tam spirituales quam corporales sunt immediate a Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia; quod patet esse falsum, cum propter *longe distare a Deo* dicat Philosophus, 2 de Gen. et Cor., text. 59, quædam corruptibilia esse.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, et productum fuit; quia in talibus non differt esse et posse; præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam ei denegatur, nisi forte ob culpam suam.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus cœlum et terram:* per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt gradatim res a Deo processisse: ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, et illa produxit aliam, et sic inde usque ad creaturam corpoream. — Sed hæc positio est impossibilis, quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur; imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat, et restringit ipsum, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito, quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod **nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa.** Et ideo, ut Moyses ostenderet, corpora omnia immediate a Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

Ad primum ergo dicendum quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad secundum dicendum quod ipse Deus absque suæ simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est, quæst. 14, art. 2, et qu. 15. art. 2, et ideo etiam est secundum diversa cognita diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

Ad tertium dicendum quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi; quia unum et idem aliter fit a majori, et a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Articulus IV

Utrum formæ corporum sint ab Angelis.

1 Sent., dist. 36, quæst. 2, art. 1, corp.; et 2 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 4, ad 4, et dist. 18, quæst. 2, art. 3, corp.; et 3 Cont., cap. 24 et 69; et Opusc. 34, cap. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod formæ corporum sint ab Angelis. Dicit enim Boetius, in lib. 1 de Trinit., ante med., quod *a formis quæ*

Art. 3. — Vide quæst. 45, art 5, cum notis.

sunt sine materia, veniunt formæ quæ sunt in materia. Formæ autem quæ sunt sine materia, sunt substantiæ spirituales; formæ autem quæ sunt in materia, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt a spiritualibus substantiis.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ; creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quam corpora cœlestia. Sed corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus, unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materia, derivantur.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap 8, in princ., quod *non est putandum Angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo.* Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia a quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab Angelis, sed a Deo.

RESPONDEO dicendum quod opinio fuit quorumdam, quod omnes formæ corporales derivantur a substantiis spiritualibus, quas Angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. — Plato enim posuit formas quæ sunt in materia corporali, derivari a formis sine materia subsistentibus per modum participationis cujusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis per modum assimilationis cujusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum; puta quod una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum, supra quam est quædam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitæ; et ulterius quamdam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse. — Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem ipsi intelligentias, nos autem Angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materia corporali, sicut a formis quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiatorum. — Et in idem videtur redire quod quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam, et per varias species distinctam.

Omnes autem hæ opiniones ex una radice processisse videntur. Quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundum seipsas. — Sed, sicut probat Aristoteles, in 7 Metaph., text. 26 et 27, id quod proprie fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur, aut corrumpantur, sed compositis generatis, aut corruptis: quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas; sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo cum simile fiat a suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur **formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito.** Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 4 et 5, sequitur ulterius quod — **etiam formæ corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam etiam species angelici intellectus,** quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum.

In prima autem corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum; et ideo **formæ corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productæ,** cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriæ causæ. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit: *Dixit Deus: Fiat hoc, vel illud;* in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, a quo secundum Augustinum, tract. 1 in Joan., a med., et 1 super Gen. ad litt. cap. 4, est omnis forma, et compago, et concordia partium.

Ad primum ergo dicendum quod Boetius intelligit per formas quæ sunt sine materia, rationes rerum, quæ sunt in mente divina, sicut etiam Apostolus dicit, Hebr. 11, 3: *Fide credimus* (1), *aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Si autem per formas quæ sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia, non per influxum sed per motum.

Ad secundum dicendum quod formæ participatæ in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum quod corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

---

(1) Vulgata, *intelligimus.*

QUÆSTIO LXVI

De ordine creationis ad distinctionem. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de opere distinctionis, — et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem ; — secundo de ipsa distinctione secundum se.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum informitas materiæ creatæ præcesserit tempore formationem ipsius ; 2° utrum sit una materia omnium corporalium ; 3° utrum cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi ; 4° utrum tempus sit eidem concreatum.

Articulus primus

Utrum informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.

Inf., quæst. 69, art. 1, et 2. corp.; et quæst. 74, art. 2, corp.; et Pot. quæst. 4, art. 1, et 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim Gen. 1, 2 : *Terra erat inanis et vacua*, sive *invisibilis et incomposita*, secundum aliam litteram (70 Interp.) ; per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit. lib. 12 Conf., c. 12 ; lib. 2 super Gen. ad litt., c. 11. Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. Præterea, natura in sua operatione Dei operationem imitatur, sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore præcedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. Præterea, materia potior est accidente, quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

— Sed contra, 1. imperfectio effectus attestatur imperfectióni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum ; unde de eo dicitur Deuter. 32, 4 : *Dei perfecta sunt opera*. Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

2. Præterea, creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt *chaos*.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversæ opiniones sanctorum. **Augustinus enim**, (lib. 1 super Gen., cap. 15, parum a princ.), **vult quod informitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius sed solum origine, vel ordine naturæ.** — Alii vero, ut **Basilius**, (hom. 2 Hexam., paulo a princ.); **Ambrosius**, (lib. 1 Hexam., cap. 8) ; et **Chrysostomus**, (homil. 2 in Genes, a med.), **volunt, quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem.** Et quamvis hæ opiniones videantur esse contrariæ, tamen parum ab invicem differunt. Aliter enim accipit informitatem materiæ Augustinus quam alii. — Augustinus enim accipit informitatem materiæ pro carentia omnis formæ ; et sic impossibile est dicere quod informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat jam in actu ; hoc enim creatio importat. Creationis enim terminus est ens actu ; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur, materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici, quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ, quibus sit distincta : quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari ; quia cum illa forma præcedens daret esse actu in genere substantiæ, et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis ; et sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundum se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit formationem, seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit loc. cit. supra, sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars tota. — Alii vero sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura ; et secundum hoc dicunt quod informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem ejusdem. Et sic secundum hoc quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat., ut infra patebit, qu. 69, art. 1.

Et quantum ex littera Genesis accipi potest *triplex* formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. — Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur cœlum, *pulchritudo lucis ;* unde dicitur quod *tenebræ erant super faciem abyssi.* — Deerat autem terræ *duplex* pulchritudo. — *Una,* quam habet ex hoc quod est aquis discooperta ; et

quantum ad hoc dicitur quod *terra erat inanis,* sive *invisibilis :* quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. — *Alia* vero quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis ; et ideo dicitur, quod erat *vacua* seu *incomposita,* id est, *non ornata,* secundum aliam litteram (70 Interpr.). — Et sic cum præmisisset duas naturas creatas, scilicet cœlum et terram, informitatem cœli expressit per hoc quod dixit : *Tenebræ erant super faciem abyssi,* secundum quod sub cœlo etiam aer includitur ; informitatem vero terræ per hoc quod : *Terra erat inanis et vacua.*

Ad primum ergo dicendum quod terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis sanctis. Augustinus enim, locis cit. in arg., et lib. 1 de Gen. cont. Manich., cap. 5 et 7, vult quod nomine terræ et aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere nisi sub similitudine rerum eis notarum : unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam, vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, in quantum subsidet formis, et cum aqua, in quantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo dicitur terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur invisibilis, vel inanis ; et ejus potentia per formam repletur. Unde et Plato (citatur in Timæo ab Arist., 4 Phys., text. 15) materiam dicit esse locum. Alii vero sancti per terram intelligunt ipsum elementum terræ ; quæ qualiter secundum eos erat informis, dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod natura producit effectum in actu de ente in potentia ; et ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo ; et ideo statim potest producere rem perfectam secundum magnitudinem suæ virtutis.

Ad tertium dicendum quod accidens, cum sit forma, est actus quidam ; materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiæ esse in actu sine forma, quam accidenti sine subjecto.

— *Ad primum* vero quod objicitur in contrarium dicendum est quod si secundum alios sanctos informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum quod quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit *multiplicem* distinctionem. — *Primo* quidem cœli et terræ ; in quo ostenditur etiam distinctio secundum materiam, ut infra patebit, quæst. 69, art. 1 ; et hoc, cum dicit : *In principio Deus creavit cœlum et terram,* etc. — *Secundo* per distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam ; aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato, in Timæo, cap. 26, aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur *spiritus Domini,* quia etiam aer spiritus dicitur ; ignem vero intellexerit significari per cœlum, quod igneæ naturæ esse dixit. ut Augustinus refert in 8 lib. de Civ. Dei, cap. 11. Sed Rabbi Moyses, lib. 2 Perplexorum, cap. 30, in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras ; quia ut dicit, in propria sphæra ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est, quod, *spiritus Domini,* in Scriptura nonnisi pro Spiritu Sancto consuevit poni ; qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare. — *Tertia* distinctio significatur secundum situm, quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur ; aer vero, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur : *Tenebræ erant super faciem abyssi.* Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit, quæst. 71.

Articulus II

Utrum una sit materia informis omnium corporalium.

1 Sent., dist. 12, art. 1 ; et 2 Contr., cap. 16, § 8 ; et Opusc. 12, cap. 71, et Opusc. 16, cap. 8 ; et Op. 42, cap. 14 et 15 ; et 1 Cœl. Hierar., lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus, 12 Confess. cap. 12 : *Duo reperio quæ fecisti : unum quod erat formatum, alterum quod erat informe.* Et hoc dicit esse terram invisibilem, et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea, Philosophus dicit, in 5 Metaph., text. 10, quod illa quæ sunt unum in genere, sunt unum in materia. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Præterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Præterea, materia in se considerata est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata est una tantum omnium corporalium.

— Sed contra, quæcumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt, et patiuntur ab invicem, ut dicitur in 1 de Generatione, a text. 50 usque ad 54. Sed corpora cœlestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones philosophorum. Plato enim, et omnes philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato (in Timæo a princ.) adscribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cœlestibus dicentem : *Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia ; quia voluntas mea major est nexu vestro.* — Hanc autem positionem Aristoteles, lib. 1, de Cœlo, a text. 5 usque ad 19, reprobat per motus naturales corporum. Cum enim corpus cœleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis cœlestis, caret contrarietate ; motus autem elementorum sunt invicem contrarii (ut qui est sursum, ei qui est deorsum) ; ita corpus cœleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus cœleste sit incorruptibile, elementa vero sint corruptibilia. — Sed, non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur, quia illa forma immutabiliter materiæ inhæret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile ; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid ; quia privationi substerneretur aliquod ens actu, sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi.

Supposito autem quod nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat, ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias ; quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis ; et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione ; quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam sit una materia.

Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit, in lib. de Substantia orbis, cap. 2, quod ipsum corpus cœleste sit materia cœli, ens in potentia ad *ubi*, et non ad *esse*, et forma ejus sit substantia separata, quæ unitur ei ut motor ; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata, quæ ponitur motor, si corpus cœleste non est habens formam (quod est componi ex forma et subjecto formæ), sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu ; quod de corpore cœlesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quod materia corporis cœlestis secundum se considerata non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum, quæcumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantum, ut Aristoteles dicit, lib. 1 de Cœlo, a text. 20 usque ad 32. Et sic **non est eadem materia corporis cœlestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum, quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad secundum dicendum quod si genus consideretur physice corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere propter diversum modum potentiæ in eis, ut dicitur 10 Metaph., text. 26. Secundum autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum propter unam rationem corporeitatis.

Ad tertium dicendum quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis, quibus corpora distinguuntur, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum ; sicut visus ad

colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia cœlestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

Articulus III

Utrum cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi.

2 Sent., dist. 12, artic. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cœlum empyreum non sit concreatum materiæ informi. Cœlum enim empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile ; cœlum autem empyreum non est mobile ; quia motus ejus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis quod minime apparet. Non ergo cœlum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in 3 de Trinitate, cap. 4 et 5, quod *inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur*. Si ergo cœlum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur ; præsertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cœlum empyreum materiæ informi concreatum.

3. Si dicatur quod cœlum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra Augustinus dicit, in 4 de Trinit., caput 20, parum a med., quod *nos, secundum quod mente aliquod æternum capimus, non in hoc mundo sumus*. Ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Præterea, inter corpora cœlestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum, et partim lucidum, scilicet cœlum sidereum. Invenitur etiam aliquod cœlum totum diaphanum, quod aliqui nominant cœlum aqueum, vel crystallinum. Si ergo est aliud superius cœlum, oportet quod sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest ; quia sic continue aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo cœlum empyreum materiæ informi est concreatum.

— Sed contra est quod Strabus dicit (habetur in Gloss. ord., ubi citatur non Strabus, sed Beda), quod cum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, cœlum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum, id est, igneum.

Respondeo dicendum quod cœlum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ, et iterum per auctoritatem Basilii. — In cujus positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, et etiam Beda ibid., quod *statim factum Angelis est repletum*. Basilius etiam dicit, in hom. 2 Hexam., a med. : *Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quæ est extra mundum ; et ibi quietis domicilium sortientur*. Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt cœlum empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod cœlum empyreum intelligunt, non in principio, sed secunda die dicitur factum. Basilius vero ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse ; quod Manichæi calumniantur, Deum veteris Testamenti Deum tenebrarum nominantes. — Hæ autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quæstio de firmamento, quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino, et aliter ab aliis sanctis. Quæstio autem de tenebris solvitur, secundum Augustinum, 1 sup. Gen. ad litt., cap. 15, et 7, cap. 27, per hoc quod informitas, quæ per tenebras significatur, non præcessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero, cum tenebræ non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinæ sapientiæ attestatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum.

Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriæ. Expectatur enim in futura remuneratione *duplex* gloria, scilicet *spiritualis* et *corporalis*, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum æqualitas sanctis promittitur. Unde **conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore**, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum, sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud cœlum dicitur empyreum, id est igneum, non ab ardore, sed a splendore.

Sciendum est autem quod Augustinus, 10 de Civ. Dei, cap. 9 et 27, dicit quod Porphyrius discernebat a dæmonibus Angelos, ut aerea loca esse dæmonum, ætherea vero vel empyrea diceret Angelorum. Sed Porphyrius, tanquam Platonicus, cœlum istud sidereum igneum esse existimabat ; et ideo empyreum nominabat, vel æthereum, secundum quod nomen ætheris sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit, 1 de Cœlo, text. 22. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur, Augustinum cœlum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur a modernis.

Ad primum ergo dicendum quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi, quia per motum creaturæ corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultima consum-

---

Art. 3. — Fidei est dari aliquod cœlum quod est sedes Beatorum, in quo animæ Sanctorum recipiuntur post mortem. Sed nunquam fuit definitum esse illud cœlum quod Empyreum vocatur.

matione gloriæ cessabit corporum motus ; et talem oportuit esse a principio dispositionem cœli empyrei.

Ad secundum dicendum quod satis probabile est quod cœlum empyreum secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora, quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum. — Probabilius tamen videtur dicendum quod, sicut supremi Angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium, cap. 8 cœl. Hierarch., ita cœlum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum cœlum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit, hom. 2 in Hexam. a med., quod *ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce et lætitia degendi sibi habitum possidebat.*

Ad quartum dicendum quod, sicut Basilius dicit ibid., constat *factum esse cœlum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et adeo validum, ut possit ea quæ extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore, qui superradiabat, excluso.* — Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis cœlis), potest aliter dici, quod habet lucem cœlum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem ; vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali.

Articulus IV

Utrum tempus sit concreatum materiæ informi.

2 Sent., dist. 12, quæst. 1, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus non sit concreatum materiæ informi. Dicit enim Augustinus, 12 Confess., c. 12, ad Deum loquens : *Duo reperio, quæ fecisti carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam.* Non ergo tempus est concreatum materiæ informi.

2. Præterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio nec nox, nec dies erat, sed postmodum, cum *divisit Deus lucem a tenebris.* Ergo a principio non erat tempus.

3. Præterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo non a principio erat tempus.

4. Præterea, motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primo creata quam tempus.

5. Præterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus quam locus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, super Genes. ad litt. imperf., cap. 3, quod spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis.

Respondeo dicendum quod **communiter dicitur, quatuor esse primo creata, scilicet — naturam angelicam, — cœlum empyreum, — materiam corporalem informem, — et tempus.** — Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. **Augustinus enim,** (loco cit. in arg. 1), **ponit duo primo creata, scilicet — naturam angelicam — et materiam corporalem, nulla mentione facta de cœlo empyreo.** Hæc autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, præcedunt formationem non duratione, sed natura ; et sicut natura præcedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari. — Procedit autem prædicta enumeratio secundum opinionem aliorum Sanctorum ponentium, quod informitas materiæ duratione præcessit formationem, et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod ; aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica et materia informis præcedunt origine, seu natura tempus.

Ad secundum dicendum quod sicut secundum alios sanctos materia erat quodam modo informis, et postea fuit formata ; ita tempus quodam modo fuit informe, et postmodum formatum et distinctum per diem et noctem.

Ad tertium dicendum quod si motus firmamenti non statim a principio incœpit, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscumque primi motus. Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus mensura esset tempus, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere, statim a principio fuisse aliquem motum ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore, cum nihil aliud sit tempus quam numerus prioris et posterioris in motu.

Ad quartum dicendum quod inter primo creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res, et ideo computari debuit tempus, quod habet

rationem communis mensuræ, non autem motus, qui comparatur solum ad subjectum mobile.

Ad quintum dicendum quod locus intelligitur in cœlo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul; tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio; sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi *nunc*.

QUÆSTIO LXVII

De opere distinctionis secundum se. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se; — et primo de opere primæ diei; — secundo de opere secundæ diei; — tertio de opere tertiæ diei.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum lux proprie in spiritualibus dici possit; 2° utrum lux corporalis sit corpus; 3° utrum sit qualitas; 4° utrum conveniens fuerit prima die fieri lucem.

Articulus primus

Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur.

2 Sent., dist. 13, art. 2; et Quodl. 6, fine; et Joan. 1, lect. 8, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus, 4 super Genes. ad litt., c. 28, a med., quod in spiritualibus melior et certior lux est; et quod Christus non sic dicitur lux quomodo lapis, sed illud proprie, hoc figurative.

2. Præterea, Dionysius, c. 4 de div. Nom., art. 1, lect. 4, ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus.

3. Præterea, Apostolus dicit, ad Ephes. 5, 13: *Omne quod manifestatur, lumen est.* Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

— Sed contra est quod Ambrosius, in princ. prol., lib. 2 de Fide ad Gratianum, ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphorice dicuntur.

Respondeo dicendum quod de aliquo nomine *dupliciter* convenit loqui, — *uno modo* secundum primam ejus impositionem, — *alio modo* secundum usum nominis, sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum; dicimus enim: Vide quomodo sapit, vel quo-

---

Quæst. 67. — *Caput 1 Genesis, ut facilius præsentes intelligantur quæstiones, hic transcribimus:* 1. In principio creavit Deus cœlum et terram. 2. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi et Spiritus Dei ferebatur super aquas. — 3. Dixitque Deus: Fiat lux, et facta est lux. 4. Et vidit Deus lucem quod esset bona; et divisit lucem a tenebris. 5. Appellavitque lucem Diem, et tenebras Noctem: factumque est vespere et mane *dies unus.* — 6. Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum: et dividat aquas ab aquis. 7. Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas quæ erant sub firmamento ab his quæ erant super firmamentum. Et factum est ita. 8. Vocavitque Deus firmamentum, Cœlum: Et factum est vespere et mane *dies secundus.* — 9. Dixit vero Deus: Congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt in locum unum, et appareat arida. Et factum est ita. 10. Et vocavit Deus aridam, Terram, congregationesque aquarum appellavit Maria. Et vidit Deus quod esset bonum. 11. Et ait: Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita. 12. Et protulit terra herbam virentem, et facientem semen juxta genus suum, lignumque faciens fructum, et habens unumquodque sementem secundum speciem suam. Et vidit Deus quod esset bonum. 13. Et factum est vespere et mane *dies tertius.* — 14. Dixit autem Deus: Fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos. 15. Ut luceant in firmamento cœli, et illuminent terram. Et factum est ita. 16. Fecitque Deus duo luminaria magna: luminare majus, ut præesset diei: et luminare minus ut præesset nocti; et stellas. 17. Et posuit eas in firmamento cœli, ut lucerent super terram. 18. Et præessent diei ac nocti et dividerent lucem ac tenebras. Et vidit Deus quod esset bonum. 19. Et factum est vespere et mane *dies quartus.* — 20: Dixit etiam Deus: Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram sub firmamento cœli. 21. Creavitque Deus cete grandia, et omnem animam viventem atque motabilem, quam produxerant aquæ in species suas, et omne volatile secundum genus suum. Et vidit Deus quod esset bonum. 22. Benedixitque eis, dicens: Crescite et multiplicamini, et replete aquas maris: avesque multiplicentur super terram. 23. Et factum est vespere et mane *dies quintus.* — 24. Dixit quoque Deus: Producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, et reptilia, et bestias terræ, secundum species suas. Factumque est ita. 25. Et fecit Deus bestias terræ juxta species suas, et jumenta, et omne reptile terræ in genere suo. Et vidit Deus quod esset bouum. 26. Et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod movetur in terra. 27. Et creavit Dominus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum: masculum et feminam creavit eos. 28. Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini et replete terram, et subjicite eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus cœli, et universis animantibus quæ moventur super terram. 29. Dixitque Deus: Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam: 30. Et cunctis animantibus terræ, omnique volucri cœli, et universis quæ moventur in terra, et in quibus est anima vivens, ut habeant ad vescendum. Et factum est ita. 31. Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. Et factum est vespere et mane *dies sextus.* — Cap. II: 1. Igitur perfecti sunt cœli et terra et omnis ornatus eorum. 2. Complevitque Deus *die septimo* opus suum quod fecerat, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. 3. Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret. 4. Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram. 5. Et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret; non enim pluerat Dominus Deus super terram, et homo non erat qui operaretur terram. 6. Sed fons ascendebat e terra, irrigans universam superficiem terræ.

modo redolet, vel quomodo est calidum; et ulterius etiam ad cognitionem intellectus secundum illud Matth. 5, 8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. **Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur,** (ut Ambrosius dicit, loc. prox. cit.). — **Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.**

Et per hoc patet, responsio *ad objecta.*

Articulus II

Utrum lux sit corpus.

2 Sent., dist. 2, quæst. 2, art. 3, ad 4; et dist. 13, art. 3, et dist. 30, quæst. 2, art. 1, corp.; et 2 Cœl., lect. 10, princ.; et 2 de Anima, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lux sit corpus. Dicit enim Augustinus, in lib. 3 de lib. Arb., c. 5, a med., quod *lux in corporibus primum tenet locum.* Ergo lux est corpus.

2. Præterea, Philosophus dicit, 5 Topic., c. 2, quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea, ferri, intersecari et reflecti est proprie corporum. Hæc autem omnia attribuuntur lumini, vel radio; conjunguntur etiam diversi radii, et separantur, ut Dionysius dicit, 2 cap. de div. Nom., ante med. lect. 2, quod etiam videtur nonnisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

— Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

Respondeo dicendum quod **impossibile est lumen esse corpus**; quod quidem apparet *tribliciter.*

Primo quidem ex parte loci. Nam locus cujuslibet corporis est alius a loco alterius corporis; nec est possibile secundum naturam duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint, quia contiguum requirit distinctionem in situ.

Secundo apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti; quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum; illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili, quia in parvo spatio posset tempus latere; in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset. Statim enim cum sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphærium usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus, quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicujus corporis.

Tertio apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia ejus acciperet aliam formam; quod non apparet, nisi aliquis dicat, etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphærium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere quod ad solam absentiam luminaris tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc quod ad interpositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam, quia non apparet ibi major claritas post, quam ante. Quia ergo omnia hæc non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad secundum dicendum quod Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia; sicut ignis in materia aerea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus, quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

Ad tertium dicendum quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum; ut probatur in 8 Physic., text. 55, utimur nominibus pertinentibus ad motum localem in alteratione, et in omnibus motibus, sicut etiam nomen distantiæ derivatum est a loco ad omnia contraria, ut dicitur in 10 Metaph., text. 13.

Articulus III

Utrum lux sit qualitas.

2 Sent., dist. 1, quæst. 3, art. 3 et 4, et art. 8, ad 12; et 2 de Anima, lect. 14; et Op. 9, quæst. 7; et 2 Cœl., lect. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in

subjecto, etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua, postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium, sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium; tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cœlestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus; dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma; aut spiritualis.

— Sed contra est quod Damascenus dicit, in lib. 1 de orthod. Fid., c. 9, et lib. 2, c. 7, quod *lux est quædam qualitas.*

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete, sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse propter *duo :* — *primo* quidem quia lumen denominat aerem, fit enim aer luminosus in actu, color vero non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus; — *secundo* quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora; intentiones autem non causant transmutationes naturales.

Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis. — Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo : — *Primo* quidem quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia *quod quid est* est objectum intellectus, ut dicitur in 3 de Anima, text. 26; lux autem est secundum se visibilis. — *Secundo* quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris; alioquin, ea recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis.

Dicendum est ergo quod, **sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius corporis a se lucentis**, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus secundum diversas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum quod cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cum enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte secundum inchoationem quamdam, qualitas consequens manet quidem aliquamdiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formæ; et ideo lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

Ad secundum dicendum quod accidit luci quod non habeat contrarium, in quantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum quod sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter, in virtute formæ substantialis : ita lumen agit quasi instrumentaliter, in virtute corporum cœlestium, ad producendas formas substantiales, et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, in quantum est qualitas primi corporis sensibilis.

Articulus IV

Utrum convenienter lucis productio in prima die ponatur.

2 Sent., dist. 13, art. 4; et Gal. 4, lect. 6, fine.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quædam, ut dictum est art. præc. Qualitas autem, cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

2. Præterea, per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. Præterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. Si dicatur quod intelligitur de luce spirituali, contra : Lux, quæ legitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ, quia etiam dæmones fuerunt a principio boni, ut supra dictum est, quæst. 63, art. 5. Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

— Sed contra, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

Respondeo dicendum quod de productione lucis est duplex opinio.

Augustinus enim, lib. 11 de Civ. Dei, c. 9 et 33,

Art. 4. — Quid intelligatur per hanc Dei vocem *Fiat lux ?* Non intelligitur sonus articulatus seu verbum oris; sed verbum mentis, non notionale, sed essentiale et commune tribus Personis, quo Deus, concepit, decrevit, imperavit, et imperando reipsa lucem produxit. Similiter de aliis creatis (Billuart).

videtur dicere quod non fuerit conveniens Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem; et ideo dicit quod cum dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram*, per cœlum intelligitur spiritualis natura adhuc informis; per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali. Formatio enim naturæ spiritualis est per hoc quod illuminatur, ut adhæreat verbo Dei.

Aliis autem videtur quod sit prætermissa a Moyse productio spiritualis creaturæ; sed hujus rationem diversimode assignant. — Basilius enim dicit. hom. 1 in Hexam., a princ., quod Moyses principium narrationis suæ fecit a principio, quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, id est, angelica, prætermittitur, quia fuit ante creata. — Chrysostomus autem, hom. 2 in Gen., circ. med., assignat aliam rationem; quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas; eas enim reputassent deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam, et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur Deuter. 4. Præmissa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Una quidem in hoc quod dicebatur: *Terra erat inanis et vacua;* alia vero in hoc quod dicebatur: *Tenebræ erant super faciem abyssi.*

Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem propter duo. — *Primo* quidem quia lux ut dictum est art. 3 hujus quæst., est qualitas primi corporis; unde secundum eam primo fuit mundus formandus. — *Secundo* propter communitatem lucis; communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione; nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo, ut dicitur in lib. 2. de Generatione animalium, c. 3. Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior — Basilius tamen, homil. 2 in Hexam., a med., posuit *tertiam* rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. — Potest et *quarta* ratio addi, quæ in objiciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

Ad primum ergo dicendum quod secundum opinionem quæ ponit informitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum quod *quidam* dicunt lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodum, facto sole, in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens, quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat. Unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit quod postmodum esse desierit. — Et ideo *alii* dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret; nihil autem est vanum in operibus Dei. — Et ideo *alii* dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam; quia secundum hoc materia ejus non potest esse sub alia forma. — Et ideo est dicendum quod, ut Dionysius dicit 4 c. de div. Nom., parte 1, lect. 3, illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione hujus lucis distincta est lux a tenebris quantum ad tria. *Primo* quidem quantum ad causam, secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. *Secundo* quantum ad locum; quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. *Tertio* quantum ad tempus; quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebræ, et hoc est quod dicitur: *Lucem vocavit diem, et tenebras noctem.*

Ad tertium dicendum quod Basilius dicit, homil. 2 in Hexam., a med., lucem tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum. — Sed contra hoc objicit Augustinus, lib. 2, sup. Gen. ad litt., cap. 16, quod nulla ratio esset hujus vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis, cum homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia; sed miraculose potest hoc fieri. In prima autem institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat. Augustinus dicit, lib. 2 supra Gen. ad litt., c. 1, parum a princ. — Et ideo dicendum est quod *duplex* est motus in cœlo. *Unus* communis toti cœlo, qui facit diem et noctem; et iste videtur institutus primo die. *Alius* autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium, et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem; in quarta autem die fit mentio de diversitate dierum, et temporum, et annorum, cum dicitur: *Ut sint in tempora, et dies, et annos;* quæ quidem diversitas fit per motus proprios.

Ad quartum dicendum quod secundum Augusti-

num, lib. 1 super Gen. ad litt., c. 15, informitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ, non quæ est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit, sed quæ est per gratiam, cum qua creata fuit, ut dictum est quæst. 62, art. 3. Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, id est ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quæ tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus, sed quas Deus futuras prævidit.

QUÆSTIO LXVIII

De opere secundæ diei. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de opere secundæ diei; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum firmamentum sit factum secunda die; 2° utrum aliquæ aquæ sint supra firmamentum; 3° utrum firmamentum dividat aquas ab aquis; 4° utrum sit unum cœlum tantum, vel plures.

Articulus primus

Utrum firmamentum sit factum secunda die.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim Genes. 1, 8 : *Vocavit Deus firmamentum cœlum*, Sed cœlum factum est ante omnem diem, ut patet, cum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

2. Præterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. Præterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente, quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 6 : *Dixit Deus : Fiat firmamentum ;* et postea sequitur : *Et factum est vespere et mane dies secundus.*

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus docet 1 super Genes. ad litt., cap. 18, prope fin., et lib. 12 Conf., c. 23 et 24, in princ., in hujusmodi quæstionibus *duo* sunt observanda. — *Primo* quidem, ut veritas Scripturæ inconcusse teneatur. — *Secundo*, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur.

Sciendum est ergo quod hoc quod legitur, firmamentum secunda die factum, *dupliciter* intelligi potest. — *Uno modo* de firmamento in quo sunt sidera; et secundum hoc oportet nos diversimode exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento. — Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum; et hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in ejus compositione lis non erat, sed amicitia tantum. — Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex; et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cœleste esse elementum ignis. — Alii vero dixerunt cœlum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus præter quatuor elementa; et hæc est opinio Aristotelis, lib. 1 de Cœlo, a text. 46 usque ad 82.

Secundum igitur primam opinionem absolute posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die; etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam; ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis. — Secundum vero opinionem Platonis non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum secundum hoc est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem; quia formæ elementorum sunt quæ primo adveniunt materiæ. — Multo autem minus, secundum opinionem Aristotelis, poni potest quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia cœlum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ. Unde impossibile est quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. — Sed aliqua formatio ejus secun-

---

Art. 1. — Adverte quam sapienter S. Doct. expositionis in hisce materiis regulam studentibus tradit, init. corp. art. : « Cum Scriptura divina, multipliciter etc... » Nobis etiam mirabile videtur, quod sæpe recentiores scientiæ progressus prævidisse visus fuerit et, inter multa alia loca, etiam in hoc art. patet, ex ultima opinione exposita : « Potest autem et alio modo etc... » — Circa expositionem textus, studiosus lector legere potest, quæ Præceptor noster docuit *De Potentia*, q. 4, art. 1.

dum has duas opiniones pertinet ad opus secundæ diei, sicut etiam Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., post princ. lect. 3, quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum.

Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturæ, (ut Augustinus vult, 4 super Genes. ad litt., cap. 22 et 34), **nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere.**

Potest autem et *alio modo* intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ; sed illa pars aeris in qua condensantur nubes; et dicitur firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illa. Nam quod est spissum et solidum dicitur esse corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius in Hexam., hom., 3, ante med. — **Et secundum hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni.** Unde Augustinus, 2 super Gen. ad litt., c. 4, in med., hanc expositionem commendans, dicit: *Hanc considerationem laude dignissimam judico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest.*

Ad primum ergo dicendum quod secundum Chrysostomum, hom. 3 in Gen., primo Moyses summarie dixit quid Deus fecit præmittens: *In principio creavit Deus cœlum et terram;* postea per partes explicavit; sicut si quis dicat: Hic artifex fecit domum istam, et postea subdat: Primo fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertio superposuit tectum. Et sic non oportet nos aliud cœlum intelligere, cum dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram*, et cum dicitur quod secunda die factum est firmamentum. Potest etiam dici aliud esse cœlum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secunda die factum; et hoc diversimode. Nam secundum Augustinum, lib. 1 super Gen. ad litt., c. 9, cœlum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis; cœlum autem quod legitur secunda die factum, est cœlum corporeum. Secundum vero Bedam et Strabum (ut in Glos. ord. sup. illud: *In princ.*), cœlum quod legitur primo die factum, est cœlum empyreum; firmamentum vero quod legitur secunda die factum, est cœlum sidereum. Secundum vero Damascenum, lib. 2 de orth. Fid., cap. 6, cœlum quod legitur prima die factum, est quoddam cœlum sphæricum sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphæram, et mobile primum quod movetur motu diurno. Per firmamentum vero factum secundo die intelligitur cœlum sidereum. Secundum autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit, lib. 2 sup. Genes. ad litt., cap. 1, a med., cœlum prima die factum, est etiam ipsum cœlum sidereum; per firmamentum vero secunda die factum intelligitur spatium aeris, in quo nubes condensantur, quod etiam cœlum æquivoce dicitur. Et ideo ad æquivocationem designandam signanter dicitur: *Vocavit Deus firmamentum cœlum;* sicut et supra dixerat: *Vocavit lucem diem;* quia dies etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit, lib. 2 Prophetarum, c. 30.

Ad secundum et *tertium* patet solutio ex supra dictis.

Articulus II

Utrum aquæ sint supra firmamentum.

2 Sent., dist. 14, art. 2; et Pot. quæst. 4, art. 1, ad 5; et Quodl. 4, quæst. 2, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aquæ non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

— Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 7, quod *divisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento.*

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, 2 super Genes. ad litt., c. 5, in fin., *major est Scripturæ hujus auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas.* **Unde quoquo modo et qualeslibet aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse, minime dubitamus.** — Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit, hom. 1 in Gen.. non longe a princ., quod aquæ illæ quæ super cœlos sunt, sunt spirituales substantiæ. Unde in psalm. 148, 4 dicitur: *Aquæ, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini;* et Dan. 3, 60: *Benedicite, aquæ omnes quæ super cœlos sunt, Domino.* — Sed ad hoc respondet Basilius, in 3 in Hexam., non procul a fin., quod hoc non dicitur, eo quod aquæ sint rationales creaturæ, sed quia consideratio earum prudenter a sensum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. Unde ibidem dicitur idem de igne, et grandine, et hujusmodi; de quibus constat quod non sunt rationales creaturæ.

Dicendum est ergo quod sunt aquæ corporales. Sed quales aquæ sint, oportet diversimode definire secundum diversam de firmamento sententiam. — Si enim per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod ponitur esse de natura quatuor elementorum; pari ratione et aquæ quæ super cœlos sunt, ejusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum non erunt de natura elementarium aquarum. Sed sicut secundum Strabum, in Glos. ord. super illud: *In princ. creavit*, dicitur cœlum empyreum, id est, igneum, propter solis splendorem; ita dicetur aliud cœlum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra cœlum sidereum. — Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici quod aquas dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem intelligamus, ut Augustinus dicit, 1 super Genes. contra Manichæos, cap. 5 et 7, quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis. — Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris, in qua nubes condensantur, sic aquæ quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ quæ vaporabiliter resolutæ supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviæ generantur. Dicere enim quod aquæ vaporabiliter resolutæ eleventur supra cœlum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in 2 super Genes. ad litt., c. 4, est omnino impossibile; tum propter soliditatem cœli; tum propter regionem ignis mediam, quæ hujusmodi vapores consumeret; tum quia locus, quo feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunæ; tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorumdam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est; non enim corpus naturale in infinitum dividitur, aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad primum ergo dicendum quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc quod aquæ quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super cœlos continentur. Sed hanc solutionem Augustinus excludit, 2 super Genes., c. 1, paulo a princ., dicens quod nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum, convenit quærere, non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari. — Unde aliter dicendum est quod secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento patet solutio ex præmissis in corp. art. Secundum autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat; ut quædam aquæ spissæ sint circa terram, quædam vero tenues circa cœlum; ut sic se habeant illæ ad cœlum, sicut istæ ad terram: vel quod per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum etiam patet solutio ex præmissis secundum duas ultimas opiniones. Secundum vero primam respondet Basilius, hom. 3 in Hexam., aliquantulum ante med., *dupliciter*. — *Uno modo*, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum, seu convexum. — *Secundo*, quia aquæ quæ sunt supra cœlos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cœlum firmatæ. Unde et a quibusdam dicuntur cœlum crystallinum.

Ad tertium dicendum quod secundum tertiam opinionem aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ propter utilitatem pluviarum. — Secundum vero secundam opinionem aquæ sunt supra firmamentum, id est, cœlum totum diaphanum absque stellis; quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum cœlum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis; sicut cœlum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum Zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. — Secundum vero primam opinionem aquæ sunt ibi, ut Basilius dicit, loco prox. cit., ad contemperandum calorem cœlestium corporum. Cujus signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit, lib. 2 super Gen., cap. 5, per tot., quod stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

Articulus III

Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.

Pot. quæst. 4, art. 1, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundum speciem est unus locus naturalis. Sed omnis aqua omni aquæ est eadem specie, ut dicit Philosophus, lib. 1 Topic., cap. 6, parum a princ. Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundum locum.

2. Præterea, si dicatur quod aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento; contra. Ea quæ sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

— Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 6: *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.*

Respondeo dicendum quod aliquis considerando superficie tenus litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere secundum quorumdam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cum dicitur quod *tenebræ erant super faciem abyssi*. Ponebant etiam, quod illud cœlum sensibile, quod videmus, non continet infra se omnia corporalia; sed est infinitum aquarum corpus supra cœlum. Et ita posset aliquis dicere quod firmamentum cœli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est, ab omnibus corporibus quæ infra cœlum continentur, quorum principium aquam ponebant. — Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit quæ manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, in tantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam; aerem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem, significans ipsum quasi aquæ annexum, cum dicit quod *tenebræ erant super faciem abyssi;* per quod datur intelligi super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum.

Sic igitur, sive per firmamentum intelligamus cœlum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum, convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur, vel secundum quod omnia corpora diaphana sub communi nomine aquarum intelliguntur. Nam cœlum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus; aer vero nubilosus distinguit superiorem aeris partem, in qua generantur pluviæ, et hujusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quæ aquæ connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum quod si per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utræque aquæ sunt ejusdem speciei; et deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum quod si accipiantur aquæ diversæ secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum quod Moyses propter invisibilitatem aeris et similium corporum, omnia hujusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti qualitercumque accepti, sunt aquæ.

Articulus IV

Utrum sit unum cœlum tantum.

2 Sent., dist. 14, artic. 4; et 1 Met. lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sit unum cœlum tantum. Cœlum enim contra terram dividitur, cum dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Sed terra est una tantum. Ergo et cœlum est unum tantum.

2. Præterea, omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantum. Sed cœlum est hujusmodi, ut probat Philosophus in 1 de Cœlo, text. 95. Ergo cœlum est unum tantum.

3. Præterea, quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures cœli. cœlum dicitur univoce de pluribus; quia si æquivoce, non proprie dicerentur plures cœli. Oportet ergo, si dicuntur plures cœli, quod sit aliqua ratio communis secundum quam cœli dicantur. Hanc autem non est assignare; non est ergo dicendum, quod sint plures cœli.

— Sed contra est quod dicitur in psal. 148, 4: *Laudate eum, cœli cœlorum*.

Respondeo dicendum quod circa hoc videtur esse quædam diversitas inter Basilium et Chrysostomum; dicit enim Chrysostomus, (hom. 4 in Hexam., ante med.), non esse nisi unum cœlum; et quod pluraliter dicitur *cœli cœlorum*, hoc est propter proprietatem linguæ Hebrææ, in qua consuetum est ut cœlum solum pluraliter significetur, sicut sunt etiam multa nomina in Latino, quæ singulari carent. — Basilius autem, (hom. 3 in Hexam., inter med. et fin.), et Damascenus, (lib. 2 orthod. Fidei, cap. 6), sequens eum, dicunt plures esse cœlos. — Sed hæc diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum cœlum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam; nam etiam aves quæ volant in aere dicuntur propter hoc volucres cœli. Sed quia in illo corpore sunt multæ distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures cœlos.

Ad distinctionem ergo cœlorum sciendam, considerandum est quod cœlum *tripliciter* dicitur in Scripturis. — *Quandoque* enim dicitur proprie et naturaliter, et sic dicitur cœlum corpus aliquod su-

blime et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam; et secundum hoc ponuntur tres cœli. *Primum* totaliter lucidum, quod vocant empyreum. *Secundum* totaliter diaphanum, quod vocant cœlum aqueum et crystallinum. *Tertium* partim diaphanum, et partim lucidum actu, quod vocant cœlum sidereum; et dividitur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum, et septem sphæras planetarum, quæ possunt dici septem cœli, vel septem sphæræ. — *Secundo* dicitur cœlum per participationem alicujus proprietatis cœlestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis, actu vel potentia; et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunæ, Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 6, ponit unum cœlum, nominans illud aereum. Et sic secundum eum sunt tres cœli. aereum, sidereum et aliud superius, de quo intelligitur quod Apostolus legitur raptus usque ad tertium cœlum. Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio, ideo istud cœlum Rabanus, in Gen. cap. 1., distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans cœlum igneum; inferiorem vero regionem cœlum Olympium, ab altitudine cujusdam montis, qui vocatur Olympus; supremam vero regionem aeris vocavit cœlum æthereum propter inflammationem; inferiorem vero regionem cœlum aereum. Et sic, cum isti quatuor cœli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem cœli corporei. — *Tertio* dicitur cœlum metaphorice; et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur cœlum propter ejus spiritualem sublimitatem et lucem; de quo cœlo exponitur diabolum dixisse, Isa. 14, 13: *Ascendam in cœlum*, id est, ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona, in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, cœli nominantur, ubi dicitur, Matth. 5, 12: *Merces vestra multa est in cœlis*, ut Augustinus, lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 5, exponit. Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariæ et intellectualis, tres cœli nominantur; de quibus Augustinus exponit, 12 sup. Gen. ad litt., cap. 29 et 34, quod Paulus est *raptus usque ad tertium cœlum*.

Ad primum ergo dicendum quod terra se habet ad cœlum ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Unde, una terra existente, multi cœli ponuntur.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de cœlo secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium; sic enim est unum cœlum tantum.

Ad tertium dicendum quod in omnibus cœlis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis patet in corp. art.

QUÆSTIO LXIX

De opere tertiæ diei. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de opere tertiæ diei; et circa hoc quæruntur duo: 1° de congregatione aquarum; 2° de productione plantarum.

Articulus primus

Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die.

2 Sent., dist. 14, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die. Ea enim quæ facta sunt prima et secunda die, verbo factionis exprimuntur. Dicitur enim: *Dixit Deus: Fiat lux;* et: *Fiat firmamentum.* Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo factionis, et non solum verbo congregationis.

2. Præterea, terra prius undique erat aquis cooperta; propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea, quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea, terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cum dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen terræ impositum.

— Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini et aliorum sanctorum. Augustinus enim, lib. 1 super Gen. ad litt., cap. 15, et lib. 4, cap. 22 et 34, et lib. 1 de Gen., contra Manich., cap. 5 et 7, in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturæ. Dicit enim primo creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma, quam dicit primo significari nomine terræ et aquæ; non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio secundum eum præcessit aliam duratione, sed solum naturæ ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem spiri-

tualis natura præeminet corporali ; ita superiora corpora præeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur : *Fiat firmamentum ;* per quod intelligitur impressio formæ cœlestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem non tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur : *Congregentur aquæ, et appareat arida*, intelligitur quod materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit ipsi talis motus ; et forma substantialis terræ, per quam competit ei sic videri.

Sed secundum alios sanctos (citatos q. 46, art. 1, in corp.) in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quod informitas materiæ tempore præcessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiæ secundum eos non intelligitur carentia omnis formæ ; quia jam erat cœlum, et aqua, et terra, quæ tria nominantur tanquam manifeste sensu perceptibilia ; sed intelligitur informitas materiæ carentia debitæ distinctionis et consummatæ cujusdam pulchritudinis. Et secundum hæc tria nomina posuit Scriptura tres informitates. Ad cœlum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aquæ, quæ est media, significatur nomine abyssi ; quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit contra Faust., lib. 22, cap. 11. Informitas vero terræ tangitur in hoc quod dicitur, quod *terra erat inanis*, seu *invisibilis*, per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die ; et quia tempus sequitur motum cœli, tempus autem est numerus motus supremi corporis, per hujusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quamdam distinctionem et ordinem, ita quod sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3. **Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis ; et facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ et maris.** Unde satis congrue, sicut informitatem terræ expresserat dicens quod *terra erat invisibilis*, vel *inanis ;* ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit : *Et appareat arida*.

Ad primum ergo dicendum quod secundum Augustinum, l. 3 sup. Gen., c. 20, et l. 2, c. 7 et 8, ideo in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formæ, scilicet spirituales Angelorum, et cœlestium corporum, sunt perfectæ in esse, et stabiles ; formæ vero inferiorum sunt imperfectæ et mobiles ; et ideo per congregationem aquarum, et apparentiam aridæ, impressio talium formarum designatur. *Aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa*, ut ipse dicit in 2 super Genes. ad litt., cap. 11, in fin. Secundum vero alios dicendum est quod opus tertiæ diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad secundum patet solutio secundum Augustinum, loc. cit. in princ. corp. ; quia non oportet dicere, quod terra primo esset cooperta aquis, et postmodum aquæ sint congregatæ, sed quod in tali congregatione fuerunt productæ. — Secundum vero alios *tripliciter* respondetur, ut Augustinus dicit, 1 super Genes. ad litt. cap. 12, non procul a fine. — *Uno modo*, ut aquæ in majorem altitudinem sint elevatæ in loco ubi sunt congregatæ ; nam mare est altius terra, ut experimento compertum est in mari Rubro, ut Basilius dicit, hom. 4 in Hexam., ante med. — *Secundo*, ut dicatur quod rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quæ congregatione densata est. — *Tertio* modo, ut dicatur quod terra potuit aliquas partes præbere concavas, quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior.

Ad tertium dicendum quod omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus ; et propter hoc dicuntur aquæ congregari in unum locum. — Vel dicit unum locum non simpliciter, sed per comparationem ad locum terræ siccæ, ut sit sensus : *Congregentur aquæ in unum locum*, id est, seorsum a terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ subdit quod *congregationes aquarum appellavit maria*.

Ad quartum dicendum quod jussio Dei naturalem motum corporibus præbet ; unde dicitur quod suis naturalibus motibus faciunt verbum ejus. — Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique est circa aquam et terram ; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantæ essent super terram, oportuit quod aliqua pars terræ esset discooperta aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis per elevationem vaporum desiccantis terram ; sed sacra Scriptura attribuit potestati divinæ, non solum in Gen., sed etiam in Job. 38, 10, ubi ex persona Domini dicitur : *Circumdedi mare terminis meis*, et Jer. 5, 22 : *Me ergo non timebitis, ait Dominus..., qui posui arenam terminum mari ?*

Ad quintum dicendum quod secundum Augustinum, lib. 2 super Gen., cap. 2. et lib. 1, cap 13, per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima ; nunc autem intelligitur ipsum elementum terræ. — Vel potest dici secundum Basilium, hom. 4 in Hexam., a med., quod primo nominabatur terra secundum naturam suam ; nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur quod *vocavit aridam terram*. — Vel potest dici secundum Rabbi Moysem, lib. 2 Proph., cap. 30, quod ubicumque dicitur, *vocavit*, significatur æquivocatio nominis. Unde prius dic-

tum est, quod *vocavit lucem diem*, propter hoc etiam quod dies vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur : *Factum est vespere et mane dies unus*. Similiter dicendum est quod *firmamentum*, id est, aerem, *vocavit cœlum*, quia etiam cœlum dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam dicitur quod *aridam*, id est, illam partem quæ est discooperta aquis, *vocavit terram*, prout distinguitur contra mare ; quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *vocavit*, id est, dedit naturam, vel proprietatem ut possit sic vocari.

Articulus II

Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur.

Pot. quæst. 4, art. 1, ad 28.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantæ enim habent vitam, sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

2. Præterea, illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarumdam plantarum pertinet ad maledictionem terræ, secundum illud Gen. 3, 17 : *Maledicta terra in opere tuo... spinas et tribulos germinabit tibi*. Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides et metalla ; et tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertia diæ.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 12 : *Protulit terra herbam virentem ;* et postea sequitur : *Factum est vespere et mane dies tertius.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., in tertia die informitas terræ removetur. *Duplex* autem informitas circa terram describitur : — *una* quod erat *invisibilis*, seu *inanis*, quia erat aquis cooperta ; — *alia*, quod erat *incomposita* sive *vacua*, id est, non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo **utraque informitas in hac tertia die removetur. — Prima quidem per hoc quod aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit arida ; — secunda vero per hoc quod protulit terra herbam virentem.**

Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. — Alii enim expositores dicunt quod plantæ productæ sunt actu in suis speciebus hac tertia die, secundum quod superficies litteræ sonat. — Augustinus autem, 5 super Gen. ad litter., cap. 5, et 8, cap. 3. dicit quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est, producendi accepisse virtutem ; et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ ; dicitur enim Genes. 2, 4 : *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creatæ sunt in die quo Deus fecit cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, prius quam germinaret*. Ante ergo quam orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione ; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter ; a quo opere postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantum. — Quamvis secundum alios dici possit, quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet ; sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit : *Antequam oriretur super terram*, vel *antequam germinaret*, id est, antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit : *Germinet terra herbam virentem et facientem semen ;* quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum quod vita in plantis est occulta, quia carent locali motu et sensu ; quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur. Et ideo quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad secundum dicendum quod etiam ante illam maledictionem spinæ et tribuli producti erant vel virtute, vel actu, sed non erant producti homini in pœnam, ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuosa quædam et noxia germinaret ; unde dictum est : *Germinabit tibi.*

Ad tertium dicendum quod Moyses ea tantum proposuit quæ in manifesto apparent, sicut jam dictum est, qu. 67, art. 4. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ ; et iterum non habent manifestam distinctionem a terra ; sed quædam terræ species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

QUÆSTIO LXX

De opere ornatus quantum ad quartam diem. — *In tres articulos divisa.*

Consequentur considerandum est de opere orna-

tus; — et primo de singulis diebus secundum se; — secundo de omnibus septem diebus in communi.

Circa primum ergo considerandum est — de opere quartæ diei. — Secundo de opere quintæ. — Tertio de opere sextæ. — Quarto de iis quæ pertinent ad septimam diem.

Circa primum quæruntur tria : 1° de productione luminarium; 2° de fine productionis eorum; 3° utrum sint animata.

Articulus primus

Utrum luminaria debuerint produci quarta die.

Inf., quæst. 74, art. 1, ad 4; et 2 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 1; et Pot., quæst. 4, art. 2, ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo et eorum formæ; non ergo sunt facta quarta die.

2. Præterea, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die et non quarta.

3. Præterea, sicut plantæ fixæ sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento; unde Scriptura dicit quod *posuit ea in firmamento*. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ, cui inhærent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni secunda die cum productione firmamenti.

4. Præterea, sol et luna et alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia, vel ante.

5. Præterea, multæ stellæ secundum astrologos sunt luna majores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

— Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quod in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit, Gen. 2, 1 : *Igitur perfecti sunt cœli et terra et omnis ornatus eorum;* in quibus verbis triplex opus intelligi potest, scilicet opus creationis, per quod cœlum et terra producta leguntur, sed informia; et opus distinctionis, per quod cœlum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult, 2 super Gen., c. 11, sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt; et his duobus operibus additur ornatus; et differt ornatus a perfectione; nam perfectio cœli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cœlo et terræ sunt intrinseca; ornatus vero ad ea quæ sunt a cœlo et terra distincta; sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quod ab invicem separantur; et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cœlo et in terra. Sicut autem supra dictum est, quæst. præc., artic. 1, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de cœlo, et aqua, et terra. Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. *Primo* die cœlum, *secundo* die distinguuntur aquæ, *tertio* die fit distinctio in terra maris et aridæ. Et similiter in opere ornatus : primo die, qui est quartus, producuntur luminaria quæ moventur in cœlo ad ornatum ipsius; *secundo* die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere, et aqua, quæ pro uno accipiuntur; *tertio* die, qui est sextus, producuntur animalia, quæ habent motum in terra ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis. Dicit enim, lib. 5 super Genes., c. 5, luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum. Non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit : Producat firmamentum luminaria, sicut dicit : *Germinet terra herbam virentem.*

Ad primum ergo dicendum quod secundum Augustinum, lib. 4 super Gen., cap. 22 et 34, nulla difficultas ex hoc oritur; non enim ponit successionem temporis in istis operibus; et ideo non oportet dicere quod materia luminarium fuerit sub alia forma. — Secundum eos autem qui ponunt cœlestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit; quia potest dici quod sunt formata ex præjacenti materia, sicut animalia et plantæ. — Sed secundum eos qui ponunt corpora cœlestia esse alterius naturæ ab elementis, et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit, hom. 6 in Gen. post med., ut per hoc removeat populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

Ad secundum dicendum quod secundum Augustinum, lib. 1 super Genes., cap. 9, nulla sequitur difficultas; quia lux de qua prima die facta est mentio, fuit lux spiritualis, tunc autem fit lux corporalis. — Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam; quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum

quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius, c. 4 de div. Nom., post princ. lect. 3, quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

Ad tertium dicendum quod secundum Ptolemæum luminaria non sunt fixa in sphæris, sed habent motum seorsum a motu sphærarum. Ideo Chrysostomus dicit, hom. 6 in Gen., a med., quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa, sed quia jusserit ut ibi essent; sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. — Sed secundum opinionem Aristotelis, 2 de Cœl., text. 43 et seq., stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium; secundum rei veritatem tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphærarum. Moyses autem rudi populo condescendens secutus est quæ sensibiliter apparent, ut dictum est, qu. 67, art. 4. Si autem sit aliud firmamentum, quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundum distinctionem naturæ, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est ibid.. cessat objectio; nam firmamentum factum est secunda die quantum ad inferiorem partem; in firmamento autem posita sunt sidera quarta die quantum ad superiorem partem, ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Basilius, hom. 5 in Hexam., non procul a princ., præmittitur productio plantarum luminaribus ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordialem originem habent plantæ a luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit, hom. 6 in Gen., non procul a med., sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

Ad quintum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit loc. cit., dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quam efficacia, et virtute; quia etsi aliæ stellæ sint majores quantitate quam luna, tamen effectus lunæ magis sentitur in istis inferioribus et etiam secundum sensum major apparet.

Articulus II

Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim Jer. 10, 2: *A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent.* Non ergo luminaria in signa facta sunt.

2. Præterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea, distinctio temporum, et dierum incœpit a primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora, et dies, et annos, id est, in horum distinctionem.

4. Præterea, nihil fit propter vilius se; quia finis est melior iis quæ sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Non ergo facta sunt ut illuminent terram.

5. Præterea, luna non præest nocti, quando est prima. Probabile autem est quod luna facta fuerit prima; sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut præsit nocti.

— In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, qu. 65, art. 2, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta *vel* propter actum proprium; *vel* propter aliam creaturam; *vel* propter totum universum; *vel* propter gloriam Dei. — Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur Deuteron. 4, 19: *Ne forte elevatis oculis ad cœlum videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea et colas quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus.* Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per *tria*. — *Primo* enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res; et quantum ad hoc dicit: *Ut luceant in firmamento, et illuminent terram.* — *Secundo*, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in tempora, et dies, et annos.* — *Tertio*, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, in quantum ex luminaribus cœli accipitur significatio pluviosi temporis, vel sereni, quæ sunt apta diversis negotiis; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in signa.*

Ad primum ergo dicendum quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et e converso; unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit signa quam causas, ut occasionem idololatriæ tolleret.

Ad tertium dicendum quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem secundum motum diurnum, qui est communis totius cœli, qui potest intelligi incœpisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incœpisse.

Ad quartum dicendum quod in illuminatione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam præfertur corporibus luminarium. Nihil tamen prohibet dici, quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur, sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

Ad quintum dicendum quod luna, quando est perfecta, oritur vespere, et occidit mane; et sic præest nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena, sicut et herbæ factæ sunt in sua perfectione facientes semen, et similiter animalia, et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen, lib. 2 sup. Gen. cap. 15, parum ante med., hoc non asserit; quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit quæ postmodum ipse perfecit.

Articulus III

Utrum luminaria cœli sint animata.

2 Cont., cap. 69; et Pot. quæst. 6, art. 6; et Quodl. 12, art. 9; et Sp. creat. art. 6; et 2 Cœt., lect. 3, et lect. 13, et lect. 18 et 19.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod luminaria cœli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, scilicet pisces, aves, et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornatum cœli.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna, et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ; quia, ut Augustinus dicit, in lib. de vera Relig., c. 29, circa med., quælibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. Ergo luminaria cœli sunt animata.

3. Præterea, causa nobilior est effectu. Sed sol, et luna, et alia luminaria sunt causa vitæ, ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora cœlestia vivunt, et sunt animata.

4. Præterea, motus cœli et cœlestium corporum sunt naturales, ut patet in 1 de Cœlo, text. 7, et 8, et seq. Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motus cœlestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur in 12 Metaph., text. 36, videtur quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus cœlestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea, primum mobile est cœlum. In genere autem mobilium primum est movens seipsum, ut probatur in 8 Phys., text. 34 et seq., quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eod. lib. ostenditur, text. 27. Ergo corpora cœlestia sunt animata.

— Sed contra est quod Damascenus dicit in lib. de orthod. Fid., cap. 6, circ. fin.: *Nullus animatos cœlos, vel luminaria æstimet; inanimati enim sunt, et insensibiles.*

Respondeo dicendum quod circa istam quæstionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert, lib. 18 de Civit. Dei, c. 41, ante med., factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse deum, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora cœlestia animata. — Similiter etiam apud doctores fidei fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim, lib. 1 Periar., c. 7, posuit corpora cœlestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccl. 1, 6: *Lustrans universa per circuitum pergit spiritus.* Basilius vero, hom. in Hexam., a med., et Damascenus, lib. 2, c. 6, asserunt corpora cœlestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit in neutram partem declinans, ut patet in 2 super Genesim ad litt., c. 18, et in Enchirid., cap. 58, ubi etiam dicit quod *si sunt animata cœlestia corpora, pertinent ad societatem Angelorum eorum animæ.*

In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animæ et corporis non est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione, quæ etiam quodam modo est finis ejus. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur, sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ quæ non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari. Manifestum est autem quod anima cœlestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ, quæ sunt nutrire, augere, et generare; hu-

---

Art. 3. — Quidam rabbi Moyses, et alii philosophi dixerunt quod corpora cœlestia sunt animata etiam anima intellectiva, quod damnatum est a Synodo generali Constantinop. V. can. 6: « Si quis dicit cœlum, solem, lunam, stellas et aquas quæ supra cœlos sunt animatas quasdam esse et rationales virtutes, anat. sit. (Porrecta) ». — Attamen, si quibusdam auctoribus fides adhibeatur, hæc definit. non est V Synodi generalis, sed alicujus alterius particularis. Sed quidquid sit, de ipsa doctrina nullus sana mente dubitabit.

jusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ corpori cœlesti conveniunt; quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora cœlestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quod de operationibus animæ nulla potest competere animæ cœlesti, nisi duæ, intelligere et movere; nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi in quantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivæ animæ corporibus cœlestibus non conveniunt, ut dictum est in isto art. Sic igitur propter operationem intellectualem anima cœlesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, lib. 8 Physic., text. 40, 41, 42 et 43, postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens, et alia mota, assignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum, et non e converso, si unum sit corpus, et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora cœlestia animata, nihil aliud datur intelligi quam quod substantiæ spirituales uniuntur corporibus cœlestibus ut motores mobilibus. Quod autem corpora cœlestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura sicut gravia et levia, patet ex eo quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit, quod in motu corporum cœlestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam dicit, 3 de Trin., c. 4, paul. a princ., *corpora omnia administrari a Deo per spiritum vitæ.* Sic igitur patet quod **corpora cœlestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivoce.** Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

Ad primum ergo dicendum quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum; et quantum ad hoc luminaria cœli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur a substantia vivente.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ego cœlestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ. Perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam; quod anima non facit. Quantum etiam ad motum, moventur corpora cœlestia a nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum quod corpus cœleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis: et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum quod motus corporis cœlestis est naturalis, non propter principium activum; sed propter principium passivum; quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum quod cœlum dicitur movere seipsum, in quantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est in corp. art. Et hoc etiam modo potest dici quod ejus motor est principium intrinsecum; ut sic etiam motus cœli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, in quantum est animal, ut dicitur in 8 Physic., text. 27.

QUÆSTIO LXXI

DE OPERE QUINTÆ DIEI

ARTICULUS UNICUS

Sup., quæst. 70, art. 1, corp.

Deinde considerandum est de opere quintæ diei; et 1 videtur quod inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt ad cujus productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium et avium, cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram.*

2. Præterea, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua; quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aqua produci.

3. Præterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

4. Præterea, non omnes pisces reptant in aquis, cum quidam habeant pedes, quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis.*

5. Præterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus; quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generatio-

nem; generant enim animalia; sed pisces et aves generant ova; perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves ante animalia terrestria.

— In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præced. art. 1, opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatas media, quæ est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; ita inter dies deputatas ad opus ornatus, media, id est quinta, deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primæ, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis, et de firmamento cœli, ut designet quod quinta dies respondet secundæ. — Sed sciendum est quod sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu. Augustinus autem dicit, 5 super Genes. ad litt., cap. 5, a med., quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

Ad primum ergo dicendum quod Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturæ. — Sed hoc videtur inconveniens; quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus. Unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. — Et ideo dicendum est aliter quod in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa, quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur; loco cujus virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur, est virtus cœlestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum, vel elementatum. In prima autem rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod de materia elementari produxit animalia vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute secundum Augustinum, loc. sup. cit., non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia. ut Avicenna posuit; sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari virtute seminis vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

Ad secundum dicendum quod corpora avium et piscium possunt *dupliciter* considerari. — Uno modo *secundum se;* et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur; quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra. — Sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quamdam cum corporibus in quibus moventur; et sic eorum generatio hic describitur.

Ad tertium dicendum quod aer, quia insensibilis est, non per se ipsum connumeratur, sed cum aliis; partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur; partim etiam cum cœlo, quantum ad superiorem partem; aves autem motum habent in inferiori parte aeris; et ideo sub firmamento cœli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebuloso aere accipiatur; et ideo productio avium aquæ adscribitur.

Ad quartum dicendum quod natura de uno extremo ad aliud transit per media; et ideo inter cœlestia et aquatica animalia sunt quædam media, quæ communicant cum utrisque, et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant, non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia hujusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquam dixerat; *Producant aquæ reptile animæ viventis;* subjungit: *Creavit Deus cete grandia*, etc.

Ad quintum dicendum quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quæ eis ornantur magis quam secundum propriam dignitatem; et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUÆSTIO LXXII

DE OPERE SEXTÆ DIEI

ARTICULUS UNICUS

Supra, quæst. 71, art. 1, corp.

Deinde quæritur de opere sextæ diei; et videtur 1 quod inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria. Non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: *Producat terra animam viventem;* sed debuit dici: *Producat terra quadrupedia animæ viventis.*

2. Præterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed jumenta et bestiæ sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis et bestiis.

3. Præterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere, vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere, vel specie, cum dicitur *in genere suo* vel *specie sua.*

QUÆST. 72. — Ex art. ad 4um habes quomodo per rationem interimas hæresim Adamianorum, Catharorum, pauperum Lugdunensium et aliorum dicentium matrimonium nihil aliud esse quam meretricium, et esse damnandum (Porrecta).

4. Præterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea, quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit primæ institutioni rerum. Non ergo ejusmodi animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. Præterea, quædam animalia sunt venenosa, et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo hujusmodi animalia vel omnino fieri a Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor; vel non debuerunt fieri ante peccatum.

— In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quod sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundæ diei; ita **in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium**; et respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terra. — Et hic etiam secundum Augustinum, lib. 5 super Gen. cap. 5, animalia terrestria producuntur potentialiter; secundum vero alios sanctos, in actu.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Basilius dicit, hom. 8 Hexam., diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur ex modo loquendi Scripturæ colligi potest. Plantæ enim habent imperfectissimam vitam et occultam; unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione, quia secundum hanc solum invenitur actus vitæ in eis. Nutritiva enim et augmentativa generativæ deserviunt, ut infra dicetur, quæst. 78, art. 2. Inter animalia vero perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus; non quod pisces memoria careant, ut Basilius dicit. hom. 8. in Hexam., et Augustinus improbat, lib. 3 sup. Genes. ad lit., cap. 8, sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicæ; et ideo pisces vocat non *animam viventem*, sed *reptile animæ viventis*. Sed terrena animalia vocat animam viventem propter perfectionem vitæ in eis; ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ. terrestria vero animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitæ est in homine; et ideo vitam hominis non dicit produci a terra, vel aqua, sicut cæterorum animalium, sed a Deo.

Ad secundum dicendum quod per jumenta vel pecora intelliguntur animalia domestica, quæ homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva, ut ursi et leones. Per reptilia vero, animalia quæ vel non habent pedes, quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertæ et formicæ. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capreæ; ut etiam ista comprehenderentur, addidit, *quadrupedia*. — Vel quadrupedia præmisit quasi genus, et alia subjunxit quasi species; sunt enim quædam reptilia quadrupedia, ut lacertæ, et formicæ.

Ad tertium dicendum quod in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationem similem ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur; quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. — Vel quia animalia et plantæ producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota; homo autem dicitur formatus ad imaginem et similitudinem Dei.

Ad quartum dicendum quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem; et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quæ primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio; quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio propter complendum numerum electorum, et ne quisquam diceret, in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantæ vero nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant; unde indignæ judicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum quod cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari; non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

Ad sextum dicendum quod Augustinus dicit, in 1 sup. Gen. contra Manichæos, cap. 16, parum a princ., quod *si in alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat; et si multum est insipiens, superflua putat. Jam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa; quorum usum quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere quorum causas non vident. Multa enim et si domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integritas.* Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi; unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

QUÆSTIO LXXIII

De iis quæ pertinent ad septimum diem. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem; et circa hoc quæruntur tria:

1° de completione operum; 2° de requie Dei; 3° de benedictione et sanctificatione hujus diei.

Articulus primus

Utrum completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi.

2 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quæ in hoc sæculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio sæculi erit in fine mundi, ut habetur Matth. 13; tempus etiam Incarnationis Christi est cujusdam completionis tempus, unde dicitur *tempus plenitudinis*, Galat. 4, et ipse Christus moriens dixit: *Consummatum est*, ut dicitur Joan. 19, 30. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. Præterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua; quia perfectum dicitur cui nihil deest eorum quæ debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum, et etiam quarumdam novarum specierum, quæ frequenter apparent, præcipue in animalibus ex putrefactione generatis: quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit Incarnationis opus, de quo dicitur Jer. 31, 22: *Novum* (1) *faciet Dominus super terram*. Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli. 38, 6: *Innova signa, et immuta mirabilia*. Innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum, secundum illud Apoc. 21, 5: *Et dixit qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia*. Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

— Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 2: *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat*.

Respondeo dicendum quod *duplex* est rei perfectio, prima et secunda. — *Prima* quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta; quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. — Perfectio autem *secunda* est finis; finis autem *vel* est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare; *vel* est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ; quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quæ erit in ultima consummatione sæculi. **Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione; et hæc deputatur septimo diei.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est in corp. artic., perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est in corp. art. Sed ista consummatio præcessit causaliter, quantum ad naturam quidem in prima rerum institutione, quantum ad gratiam vero in Incarnatione Christi quia *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut dicitur Joan. 1, 17. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturæ, in Incarnatione Christi consummatio gratiæ, in fine mundi consummatio gloriæ.

Ad secundum dicendum quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo, quod jam aliqualiter pertinet ad inchoationem quamdam secundæ perfectionis. Et ideo consummatio operum secundum nostram translationem attribuitur diei septimæ. Sed secundum aliam translationem attribuitur diei sextæ. Et utrumque potest stare; quia consummatio quæ est secundum integritatem partium universi, competit sextæ diei; consummatio quæ est secundum operationem partium, competit septimæ. — Vel potest dici quod in motu continuo, quamdiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem, quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere præter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad tertium dicendum quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum præcesserit. — Quædam enim præexstiterunt materialiter, sicut quod Deus de costa Adæ formavit mulierem. — Quædam vero præexstiterunt in operibus sex dierum non solum materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua quæ nunc generantur, præcesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præexstiterunt in quibusdam activis virtutibus, sicut et animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum, quam a principio acceperunt, etiamsi novæ species talium animalium producantur. Animalia etiam quædam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem; sicut cum ex asino et equa generatur mulus: et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. — Quædam vero præcesserunt secundum si-

---

Art. 1. — Ad 3; Valde est probabile quod Eva fuit sexta die mundi formata post Adamum eodem die factum, ut ex ipsomet Genesis textu eruitur, (Cap. 1. vers. 27 etc.).

(1) Vulgata: *Creavit Dominus novum*, etc.

militudinem, sicut animæ quæ nunc creantur; et similiter Incarnationis opus, quia, ut dicitur Philip. 2, 7: *Filius Dei est in similitudinem hominum factus.* — Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem præcessit in Angelis, corporalis vero in cœlo, præcipue empyreo. Unde dicitur Eccl. 1, 10: *Nihil sub sole novum... iam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos.*

Articulus II

Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo.

2 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 1, et 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim Joan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Non ergo septima die requievit ab omni opere.

2. Præterea, requies motui opponitur, vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est, septima die a suo opere requievisse.

3. Si dicatur quod Deus requievit die septima, quia fecit hominem requiescere; contra: Requies contraponitur operationi. Sed quod dicitur: *Deus creavit;* vel, *fecit hoc,* vel *illud,* non exponitur quod Deus hominem fecit creare, aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 2: *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.*

Respondeo dicendum quod quies proprie opponitur motui, et per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur *dupliciter. Uno modo* secundum quod omnis operatio motus dicitur; sic enim et divina bonitas quodammodo movetur, et procedit in res secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit, cap. 2 de div. Nom., lect. 3. *Alio* modo desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. — Unde et requies dupliciter accipitur: uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii. — Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. — Primo quidem quia die septima cessavit novas creaturas condere; nihil enim postea fecit quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, ut dictum est quæst. 69, art. 2, et art. præc., ad 3. — Alio modo secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens: sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum. Et quamvis ab æterno in seipso requieverit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem; et hoc est ab operibus requiescere, Augustinus dicit, 4 super Genes. ad litt., lib. 9, cap. 15.

Ad primum ergo dicendum quod Deus *usque modo operatur,* conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum quod requies non opponitur labori, sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est, ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur; et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda; sed alia expositio est principalior et prior.

Articulus III

Utrum benedictio et sanctificatio debeatur diei septimæ.

2 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimæ. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum aut sanctum propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit, aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimæ.

2. Præterea, benedictio a bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium, cap. 4 div. Nom. in princ. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

3. Præterea, in singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quod esset bonum.* Non oportuit igitur quod post omnium productionem dies septima benediceretur.

Art. 2. — De significatione quietis sabbati, vide ad Hebr. cap. 4.

Art. 3. — Ex hoc habes quomodo per rationem a simili, rejicias hæresim Valdensium dicentium benedictiones quas Ecclesia dicit super aquam, vinum etc., esse nullius momenti. Hic enim vides Deum benedicendo sanctificasse diem septimam, quæ procul dubio est quoddam inanimatum (Porrecta). Hæc dies fuit ad cultum Dei dicata, sicut tabernaculum, et vasa ejus, et ministri etc. — Quoad religionem Sabbati etiam apud Gentiles, vide Clement. Alexandr. lib 5. *Stromat.*, et Euseb. *De Præparat. Evang.* lib. 13, cap. 7.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 3 : *Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc.. requies Dei in die septima *dupliciter* accipitur, primo quidem quantum ad hoc quod cessavit a novis operibus condendis ; ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. — Alio modo secundum quod post opera requievit in seipso.

Quantum ergo ad primum competit septimæ diei benedictio ; quia, sicut supra dictum est, quæst. 72 ad 4, benedictio ad multiplicationem pertinet. Unde dictum est creaturis, quas benedixit : *Crescite et multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundum quam ex similibus similia generantur. — Quantum vero ad secundum, competit septimæ diei sanctificatio ; maxime enim sanctificatio cujuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit ; unde et res Deo dedicatæ, sanctæ dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere, vel decrescere ; sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

Ad secundum dicendum quod in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis ; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur ; quod etiam ad bonitatem divinam pertinet ; cujus etiam perfectio in hoc maxime ostenditur quod in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus ea fruentes.

Ad tertium dicendum quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem ; benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem.

QUÆSTIO LXXIV

DE OMNIBUS SEPTEM DIEBUS IN COMMUNI. — *In tres articulos divisa.*

Deinde quæritur de omnibus septem diebus in communi ; et quæruntur tria : 1° de sufficientia horum dierum ; 2° utrum sint unus dies, vel plures ; 3° de quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum sufficienter isti dies enumerentur.

Ver. quæst. 8, art. 16, corp.; et Pot. quæst. 4, art. 1 et 2; et Hebr. 4, lect. 1; et Job. 40, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa quam terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, et alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. Præterea, non minus distant volucres et pisces quam volucres et terrestria animalia : homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quam alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terræ. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium cœli, et alius productioni hominis.

— 4. Sed contra videtur quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subjectum. Simul autem producitur subjectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

5. Præterea, dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septima die nihil penitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

RESPONDEO dicendum quod ratio distinctionis horum dierum ex præmissis, qu. 70, 71 et 72, potest esse manifesta. Oportuit enim primo distingui partes mundi, et postmodum singulas partes ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur.

Secundum ergo alios sanctos in creaturâ corporali tres partes designantur : *prima* quæ significatur nomine *cœli ; media*, quæ significatur nomine *aquæ ; infima,* quæ significatur nomine *terræ.* Unde et secundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio et fine, ut dicitur in 1 de Cœlo, text. 2. Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta ; media distinguitur secunda die, et ornatur quinta ; infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta. — Augustinus vero convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus ; differt autem in tribus primis. Quia secundum eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis ; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquoties conjunctis ; quæ quidem partes sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, et tres ornatui.

Ad primum ergo dicendum quod secundum Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis ; quæ quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in 12 Confess., cap. 12. Et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem. — Sed secundum alios sanctos potest dici quod opus distinctionis et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem crea-

turæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producente; et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum in die; creatio autem dicitur facta in principio, quod sonat aliquid indivisibile.

Ad secundum dicendum quod ignis et aer, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem; quantum vero ad superiorem computantur cum cœlo, ut Augustinus dicit, lib. 2 super Gen., cap. 13.

Ad tertium dicendum quod productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi; et ideo dies productionis animalium distinguuntur vel uniuntur secundum hanc convenientiam vel differentiam, qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad quartum dicendum quod prima die facta est natura lucis in aliquo subjecto; sed quarta die facta dicuntur luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo prius non erant, ut supra dictum est, qu. 70, art. 1.

Ad quintum dicendum quod septimæ diei secundum Augustinum, lib. 4 super Gen., cap. 15, deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus in seipso requiescit; et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. — Secundum vero alios potest dici quod in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo: et ideo post sex dies ponitur septima deputata cessationi ab opere.

Articulus II

Utrum omnes isti dies sint unus dies.

Locis supra art. 1 inductis; et 2 Sent., dist. 12, quæst. 1, art. 2 et 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim Gen. 2, 4: *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in*

Art. 2. — S. Thom. in 2 Sent., dist. 12, q. 1, art. 2, dicit: « Opinio Augustini plus mihi placet ». et *de Potent.* q. 4, art. 2, dicit: « Expositio Augustini est subtilior, magis ab irrisione infidelium Scripturam defendens; sed expositio aliorum Sanctorum est planior, et magis verbis litteræ, quantum ad superficiem cousona ». Cognosce hic S. Thomæ magnam reverentiam erga Doctorum et Sanctorum dicta. Morem modestissimum, magni utique ingenii, præcellentisque sanctitatis indicium, ubique videbis in divo Thoma. Disce hinc et tu.

Præter sententiam S. Augustini, quam hic reperimus, aliæ etiam adduci possunt expositiones. Affinem interpretationem quæ *idealis* dici solet, recentiores aliqui, et præcipue F. de Hummelauer Soc. Jes. (*Der biblische Schopfungsbericht,* Freiburg 1877) evolverunt, statuentes Moysis narratione contineri visiones Adami, quibus Deus protoparentem de origine rerum instruxerit. Dies autem ab Adamo conspecti, sunt dies imaginarii, quibus exibentur varia creationis summa capita, simulque septem illi dies habent rationem symbolicam, quatenus iis respondent septem hebdomadæ dies. — Illmus Clifford, Cliftoniensis Episcopus, existimat descriptione illa Moysis carmen contineri, quo varii dies hebdomadis variis Dei operibus consecrantur. Ad historicam vero descriptionem creationis, hanc sex dierum et opificiorum distributionem neutiquam pertinere. (*Dublin Review, April.* 1881). — Alia est interpretatio *litteralis* communis quam etiam hic secutus est S. Thomas cum antiquis Doctoribus, juxta quam omnia sensu obvio, vulgari et usitato sunt intelligenda. — Plures autem recentiores alteram exponunt, quæ quamvis litteralis etiam dici possit, multum tamen a præcedenti differt. Duplex porro est via quam eruditi catholici ac scientia geologica et physica optime instructi inierunt, ut sic ostenderent narrationem Genesis nullo modo pugnare cum scientiis. 1° Alii sunt qui statuunt versum primum Geneseos « In principio creavit Deus cœlum et terram » respicere originem totius universi. In secundo versu: « Terra autem erat inanis et vacua » indigitari ruinam terræ nostræ, quæ contigerit post multa millia annorum inde a prima rerum productione; ac dein sequentibus versibus narrari *restaurationem* terræ. Systema hoc proposuit Buckland variis scriptis et præcipue: *Vindiciæ geologicæ* (1820); *Reliquiæ diluvianæ* (1823); *La géologie et la minéralogie dans leurs rapports avec la théologie naturelle* (Paris, Crochard, 1835). Ejus sententias amplexus est Card. Wiseman in opere: *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée* (Bruxel. 1839). Et etiam Westermaier, *Ancien Testament,* t. 1; et Vosen, t. 1, supplement. — 2° Alii vero auctores statuunt dies illos qui in narratione Genesis commemorantur, non dies vulgares durationis exiguæ, sed diuturnos fuisse temporis periodos, quibus mundi molitio secundum leges physicas a Deo statutas, completa fuerit. Res igitur productæ fuerunt variis illis periodis secundum successionis ordinem qui a Moyse narratur. Hoc systemate, evincunt, mirabili consensione tum geologia sacram historiam illustrari, tum Sacra historia geologiam compleri. Hanc interpretationem primum proposuit Cuvier: *Recherches sur les ossements fossiles* (Paris 1821); post eum, Marcel de Serres: *La Cosmogonie de Moyse comparée aux faits géologiques* (Paris 1841); Pianciani Soc. J.: *In historiam creationis Mosaicam commentatio* (Neapoli 1851) et etiam *La Cosmogonia comparata colla Genesi;* Meignan, *L'homme et le monde primitif* (Paris, 1869); quibus adduntur: Hettinger, Reusch: *Bible et nature* (Paris, 1867); et Holzammer: *Introduct. à l'explicat. de l'hist. de la Bible etc;* De Motais, *Moïse, la science et l'exegèse* (Paris, 1882). Attamen Bosizius. Soc. J. in opere *Hexaëmeron und Geologie* (Mainz, Kirchheim, 1865) demonstrare nititur probatum nihil quod opponatur narrationi Mosaicæ sensu litterali et obvio acceptæ (Juugman, *De Deo Creatore.* 1883).

Cfr. Præter auctores jam supradictos: S. Augustinus, *De Genesi ad litteram* opus imperfectum et opus perfectum; Alexandr. *Stromat.* lib. 6; Origenes *De Principiis* l. 3; S. Athanas. *contra Arian. orat.* 3 qui videntur sensus spiritualis partem tenere. — Ita, B. Albertus Magn.; Berti, *De Theol. discipl.* lib. 9, c. 2; Cajetanus *in Comment. ad 1. cap. Genes.;* Melch. Canus, apud Bannem p. 1. q. 74 art. 2; Tonti; Serry; Macedo; Sixtus Senen., qui textum exponunt juxta mentem S. Augustini. — S. Thomas multa notabilia scripsit, *De Potentia,* quæst. 4. art. 2; Ægidius *in 2, dist. 8;* Suarez; Petavius, *De opere sex dierum;* Berlaga; Balzer, *Cosmo et Géogonie;* Desdouits, *Soirées de Montlhéry;* Grotius, *De verit. relig. Christ.* l. 1; Civiltà cattolica 1874, vol. 2 et 3; Mazzella, *De Deo creante,* disp. 1, art. 10; Scheeben, *Dogmatique,* t. 3; Schrader, *De Deo creante;* Knoll; Emm. Veith, *Commencement du monde et des hommes,* qui Bosizii vestigiis insistens, tenet pro sensu litterali; Palmieri, *De Deo creante;* Schwetz, *Théol. dogmat. cathol.* vol. 1, part. 2; A. de Lapparent, *Traité de Géologie* (Paris 1885), omnium primum locum obtinet in hisce scientiis et cum magna utilitate ab omnibus discendi cupidis, legi poterit; Arduin, *La religion en face de la science,* Paris, 1879; Molloy, *Geology and Revelation.*

terra. Unus ergo est dies, in *quo fecit cœlum et terram, et omne virgultum agri.* Sed cœlum et terram fecit in prima die, potius ante omnem diem, virgultum autem agri tertia die. Ergo unus est primus dies, et tertius; et pari ratione omnes alii.

2. Præterea, Eccli. 18, 1, dicitur: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Præterea, die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit; quod est inconveniens.

4. Præterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit; cum in singulis operibus dicatur: *Dixit et factum est.* Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere; quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis a die operis præcedentis.

— Sed contra est quod Gen. 1 dicitur: *Factum est vespere et mane dies secundus, et dies tertius;* et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

Respondeo dicendum quod in hac questione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, (4 super Genes. ad litt., cap. 22, et 11 de Civ. Dei, cap. 9, et ad Orosium, qu. 26), quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus præsentatus. — Alii vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum.

Hæ autem duæ opiniones, si referantur ad expositionem litteræ Genesis, magnam diversitatem habent. — Nam secundum Augustinum, per diem intelligitur cognitio mentis angelicæ; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis; secundus dies, cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impresserit menti angelicæ; quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipue in Verbo, in quo omnis Angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere dies nominari potest, cum lux, quæ est causa diei, proprie in spiritualibus secundum Augustinum, 4 super Genes., c. 28, inveniatur. — Secundum vero alios, per istos dies, et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum.

Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia; et hoc propter *duo*, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supradictis patet, quæst. 67, et 69. — *Primo* quidem quia *Augustinus* per terram et aquam prius creatas intelligit materiam totaliter informem; per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. *Alii* vero sancti per terram et aquam primo creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per seqi entia autem opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est ibidem. — *Secundo* autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium; quæ *alii* ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; *Augustinus* vero, lib. 8 super Gen., cap. 3, potentialiter tantum. In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; et secundum utrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantæ in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor: quia secundum alios sanctos post primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata cœli luminaria, quod est quartum; quæ non oportet ponere secundum expositionem Augustini.

Ut igitur neutri sententiæ præjudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod in die in quo creavit Deus cœlum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequam oriretur super terram, id est potentialiter; quod Augustinus adscribit tertiæ diei, alii vero primæ rerum institutioni.

Ad secundum dicendum quod Deus creavit omnia simul quantum ad rerum substantiam quodam modo informem; sed quantum ad formationem, quæ facta est per distinctionem, et ornatum, non simul; unde signanter utitur verbo creationis.

Ad tertium dicendum quod, in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis quibusdam aliis; ad quam propagationem pertinet quod post primum diem alii succedunt.

Ad quartum dicendum quod non est ex impotentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata; sed ut ordo servaretur in rerum institutione; et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum quod secundum Augustinum, loc. sup. cit., ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quæ diebus attribuuntur.

ARTICULUS III

Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

2 Sent., dist. 13, quæst. 1, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum, et hujusmodi opera, per Dei Verbum sunt facta, ita cœlum et terra; quia *omnia per ipsum facta sunt,* ut dicitur Joan. 1, 3. Ergo in creatione cœli et terræ debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Præterea, aqua est creata a Deo, quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Præterea, sicut dicitur Genes. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona;* in singulis ergo operibus debuit dici: *Vidit Deus quod esset bonum.* Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis et in opere secundæ diei.

4. Præterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

5. Præterea, nullus facit quod jam factum est. Inconvenienter ergo, postquam dictum est: *Dixit Deus: Fiat firmamentum, et factum est ita;* subditur: *Et fecit Deus firmamentum.* Et similiter in aliis operibus ejus.

6. Præterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quod *factum est vespere et mane dies secundus,* vel *tertius.*

7. Præterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici: *Factum est vespere et mane dies primus,* ubi dicitur *dies unus.*

RESPONDEO dicendum *ad primum* quod secundum Augustinum, 1 super Gen. ad litt. cap. 4, persona Filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione, et ornatu; aliter tamen, et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis, quæ est in mente artificis, quæ potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturæ est per Verbum Dei; et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cum dicitur: *In principio creavit Deus;* quia per creationem intelligitur productio informis materiæ. — Secundum vero alios qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit, hom. 3 Hexam., quod per hoc quod dicitur: *Dixit Deus,* importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam, quæ obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

Ad secundum dicendum quod secundum Augustinum, lib. 11 de Civit. Dei, cap. 33, cir. fin., per cœlum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum; et sic nulla creatura est prætermissa. — Secundum Basilium vero, hom. 1 Hexam., post med., ponuntur cœlum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; præcipue quia omnium mediorum motus vel est ad cœlum, ut levium, vel ad terram, ut gravium. — Alii vero dicunt quod sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa; unde in psalm. 148, 7, postquam dictum est: *Laudate Dominum de terra,* subditur: *Ignis, grando, nix, glacies.*

Ad tertium dicendum quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus: *Vidit Deus* hoc vel illud esse bonum. Ad cujus evidentiam considerandum est quod Spiritus Sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit, 1 super Genes. ad litt. cap. 8, propter quæ Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas,* secundum quod per aquam materia informis intelligitur sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur: *Vidit Deus quod esset bonum.* In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re facta; non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura jam facta quam antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem; persona Filii per principium, in quo creavit; et persona Spiritus Sancti per spiritum qui superfertur aquis. In formatione vero persona Patris in Deo dicente, persona vero Filii in Verbo quo dicitur, persona Spiritus Sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum quod factum erat. — In opere vero secundæ diei non ponitur: *Vidit Deus quod esset bonum;* quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur. Unde quod ponitur in tertio die refertur etiam ad secundum. Vel quia distinctio quæ ponitur secunda die, est de his quæ non sunt manifesta populo; ideo hujusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum propter hoc quod firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit, lib. 2 Perplexorum. Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit; unde opus secundæ diei non approbatur.

Ad quartum dicendum quod Rabbi Moyses, in eod. lib., per spiritum Domini intelligit aerem, vel ventum, sicut et Plato intellexit; et dicit quod dicitur *spiritus domini,* secundum quod Scriptura con-

suevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. — Sed secundum sanctos per spiritum Domini intelligitur Spiritus Sanctus, qui dicitur superferri aquæ, id est materiæ informi, secundum Augustinum, lib. 1 super Genes., cap. 7 in fin., ne facienda opera sua propter indigentiæ necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiæ enim amor rebus quas diligit subjicitur. Commode autem factum est ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed præexcellente potentia, ut Augustinus dicit super Genes., ad litt., loc. cit. — Secundum Basilium vero, hom. 2 in Hexam., a med., *superferebatur elemento aquæ, id est, fovebat et vivificabat naturam aquæ ad similitudinem gallinæ incubantis, vitalem virtutem his quæ foventur injiciens.* Habet enim aqua præcipue vitalem virtutem quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi; unde dicitur Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad quintum dicendum quod secundum Augustinum, 1 super Gen. ad litt., c. 8, per illa tria designatur triplex esse rerum. *Primo* quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit: *Fiat. Secundo* esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit: *Factum est. Tertio* esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit: *Fecit.* Et quia in prima die describitur formatio Angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur: *Fecit.* — Secundum alios vero potest dici quod in hoc quod dicit: *Dixit Deus: Fiat*, importatur imperium Dei de faciendo; per hoc autem quod dicit: *Factum est,* importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur, quomodo factum fuit, præcipue propter illos qui dixerunt omnia visibilia per Angelos facta. Et ideo ad hoc removendum, subditur quod ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus, postquam dicitur: *Et factum est*, aliquis actus Dei subditur, vel *fecit*, vel *distinxit*, vel *vocavit,* vel aliquid hujusmodi,

Ad sextum dicendum quod secundum Augustinum, lib. 4 super Gen. ad litt., cap. 22 et 30, per vespere et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in Angelis; de quibus dictum est supra, quæst. 58, art. 6 et 7. — Vel secundum Basilium, hom. 2 Hexam., non remote a fin., totum tempus consuevit denominari a principaliori parte, scilicet a die, secundum quod dixit Jacob: *Dies peregrinationis meæ*, nulla mentione facta de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei, cujus mane est principium, sed vespere finis. — Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere, quia, cum a luce dies incœperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. — Vel secundum Chrysostomum, hom. 5 in Genes. a med., ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad septimum dicendum quod dicitur *unus dies* in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem; unde per hoc quod dicitur, *unus*, præfigitur mensura diei naturalis. — Vel propter hoc ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. — Vel quia, completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat, hom. 2 Hexam., non remote a fine.

QUÆSTIO LXXV

De homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur, et primo de iis quæ pertinent ad essentiam animæ. — *In septem articulos divisa.*

Post considerationem creaturæ spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur; — et primo de natura ipsius hominis; — secundo de ejus productione.

Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam; et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundum Dionysium, 11 c. Angel. Hierar., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio: — primo considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ; — secundo ea quæ pertinent ad virtutem, sive potentias ejus; — tertio ea quæ pertinent ad operationem ejus.

Circa primum occurrit duplex consideratio, quarum — prima est de ipsa anima secundum se; — secunda de unione ad ejus corpus.

Circa primum quæruntur septem: 1° utrum anima sit corpus; 2° utrum anima humana sit aliquid subsistens; 3° utrum animæ brutorum sint subsistentes; 4° utrum anima sit homo, vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore; 5° utrum sit composita ex materia et forma; 6° utrum anima humana sit incorruptibilis; 7° utrum anima sit ejusdem speciei cum Angelo.

Articulus primus

Utrum anima sit corpus.

2 Cont., cap. 65 et 80; et de Anima, art. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis.

Art. 1. — In resp. ad 3m, vide in 2 Contra Gent. c. 56, triplicem differentiam inter tactum virtualem, et quantitativum. —

Non autem est movens non motum, tum quia videtur quod nihil possit movere nisi movetur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit; tum quia si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum, et eodem modo se habentem; ut probatur in 8 Phys. (a text. 45, deinceps), quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Præterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinit., c. 6, circa med.. quod anima simplex dicitur respectu corporis, *quia mole non diffunditur per spatium loci.*

RESPONDEO dicendum quod ad inquirendum de natura animæ oportet præsupponere quod anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt; animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse: et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis. Sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitæ per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. **Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus,** sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum quod cum omne quod movetur, ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili. in quantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in 8 Phys., loc. cit. in arg., est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se, nec per accidens movetur; et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem; et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur. et quod anima per se movetur, et est corpus.

Ad secundum dicendum quod non est necessarium quod similitudo rei cognitæ sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animæ sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentia ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret omnia corpora; et quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum quod est duplex contactus, quantitatis et virtutis. — Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. — Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea, quæ movet corpus.

Ex art. habes quomodo interimas hæresim Tertulliani, dicentis animam esse corpus sed immortale (Porrecta) et blasphemias materialistarum. — Contra Tertullian. vide S. August. *de Hæres.* 86, et *lib. de Gen. ad litter.* 10, cap. 25 et 26 et *lib. de anima et ejus origine* c. 12 et seq.

Anima rationalis definitur: « Primum principium ratiocinandi » vel: « Actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis » ut patet infra q 76 art. 5, *sed cont.*

Nota quod non omni quidem animæ convenit esse immaterialem et incorpoream, (non enim animæ vegetativæ et sensitivæ); omni tamen animæ convenit non esse corpus. Anima autem rationalis neque est corpus, neque corporea, ita ut neque per se sicut corpora, neque per accidens sicut corporum accidentia possit extendi per materiam, neque etiam a materia pendeat in suo esse.

S. Script. — Ps. 30, 7; Eccl. 3, 27 et 12, 7; 2 Mach. 7; Luc. 23, 46; 1 Corint., 2, 11; Galat. 5, 17. Et alibi sæpe anima vocatur spiritus; atqui spiritus, neque est corpus, neque corporeus.

Definit. fid. — *Conc. Lateran. sub Innoc. III:* Firmiter credimus... quod Deus de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

ARTICULUS II

Utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Pot. quæst. 3, art. 8, ad 7, et art. 9, corp., et art. 11, corp.; et de Anima, art. 1; et Rom. 5, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari; quia, ut dicitur in 1 de Anima, text. 64, *dicere animam sentire, aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere, vel ædificari*. Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore, nec etiam intelligere; quia non contingit intelligere sine phantasmate; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 de Trinit., cap. 8, parum a med.: *Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam*, scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solum est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus; et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. — Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad primum ergo dicendum quod hoc aliquid potest accipi dupliciter, *uno modo* pro quocumque subsistente, *alio modo* pro subsistente completo in natura alicujus speciei. — Primo modo excludit inhærentiam accidentis, et formæ materialis. — Secundo modo excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo; sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*.

Ad secundum dicendum quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex iis quæ ibi præmittit. — Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhærens, ut accidens,

---

ART. 2. — Nota quod unum quæsivit in titulo, scilicet an *subsistens*, et duo respondet *incorporea* et *subsistens*, quia mutuo se inferunt hæc, et ad secundum per primum manuducimur a posteriori (Cajet.).

Ex præced. et præsenti art. animæ spiritualitas eruitur, de qua S. Thomas loquitur etiam *Cont. gent.* lib. 2, c. 49 et 50. Contra hanc doctrinam insurrexerunt omnes materialistæ, inter quos annumerantur præcipue: Hobbes (1588-1679), de Lamettrie (1751), Hume (1776), Holbach (1789), Dodwel, Cabanis (1808), Volney (1820), Broussais (1838), Bucchner, Darwiniana schola et omnes Positivistæ; et etiam Lockius (1704) qui animæ spiritualitatem de facto admittens, materiæ cogitantis possibilitatem non negavit. Hodie, non raro, præcipue inter medicos et chimistas inveniuntur, qui materialistarum sæculi præcedentis viam sequentes, animam humanam cum cerebro, vel cum temperie, vel cum structura aut motu corporis, vel cum aliqua vi occulta confundunt. Ad hoc etiam reduci potest Phrænologiæ seu Craniologiæ systema a Gall (1758-1828) medico Germano inventum, juxta quod propensiones sive bonæ sive malæ a quibusdam cerebri proeminentiis pendent.

Definit. fidei. — *Concil. Lateran. V. sub Leone X:* Cum diebus nostris zizaniæ seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura præsertim animæ rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent; contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes; cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in can. fel. rec. Clem. V. prædecess. nostri in gener. Vienn. Concil. edito continetur; verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit.

vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars; secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes; dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti; phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem; alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

Articulus III

Utrum animæ brutorum animalium sint subsistentes.

2 Cont., cap. 80 et 82; et 4 Sent., cap. 39.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animæ brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est art. præc. Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Præterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione qua anima hominis, quæ est intellectiva.

3. Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo brutorum habet aliquam operationem sine corpore.

— Sed contra est quod dicitur in lib. de Eccl. Dogmat., cap. 16 et 17: *Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animæ non sunt substantivæ.*

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum; et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est quæst. 50, art. 1. — Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ secundum seipsam; et ex hoc sequebatur quod etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes. — Sed Aristoteles, lib. 1 de Anima, text. 66, et lib. 3, text. 6 et 7, posuit quod solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur. Sentire vero et consequentes operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam; sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur quod cum animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad primum ergo dicendum quod homo etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formæ. Nec oportet quod omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum quod sensitivum quodam modo se habet ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia, in quantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta. Sed quodam modo dissimiliter se habent, in quantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilium corrumpit sensum; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparentur.

Ad tertium dicendum quod vis motiva est *duplex*. — *Una*, quæ imperat motum, scilicet appetitiva; et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium, et hujusmodi passiones, sunt cum aliqua corporis immutatione. — *Alia* vis motiva est exequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

Art. 3. — Tres de natura brutorum diversæ sententiæ apud philosophos, nobis occurrunt. 1. Sunt qui bruta non aliud esse nisi machinas affabre constructas volunt. Hæc sententia fuit Stoicorum, quam inter recentes Cartesius instauravit (*Disc. sur la méth. part.* 5, c. 9). 2. Sunt alii qui animam ratione præditam ipsis concedunt, inter quos Pythagoras, Anaxagoras, Parmenides, Celsus et Manichæorum pater, quos plus minusve quidam recentiores sunt secuti, ex quibus Condillacus, Montanius (*Essais lib.* 2, c. 12). 3. Sunt denique qui animam tuentur brutis inesse sentientem quidem, sed rationis expertem; et hanc doctrinam Aristoteles (*De anima lib.* 2, c. 3) et postea S. Thomas tenuerunt et explicaverunt. Cfr.: Sanseverino, omnesque alii Philos. auctores. — Libri *De Eccles. Dogmatib.* de quo in arg. *sed contra*, genuinus auctor fuit Gennadius Massiliensis, non vero S. Augustinus, ut aliqui errantes putaverunt.

ARTICULUS IV

Utrum anima sit homo.

3 Sent., dist. 5, quæst. 3, art. 2, et dist. 22, quæst. 1, art. 1, corp.; et 2 Cont., cap. 56; et Pot. quæst. 15, art. 10, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit homo. Dicitur enim 2 ad Cor. 4, 16 : *Licet is qui foris est, noster homo, corrumpatur; tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Præterea, anima humana est substantia quædam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis : ergo est hypostasis, vel persona ; sed nonnisi humana. Ergo anima est homo ; nam persona humana est homo.

— Sed contra est quod Augustinus. 19 de Civ. Dei, c. 3, commendat Varronem, quod hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur.

RESPONDEO dicendum quod animam esse hominem *dupliciter* potest intelligi. — *Uno modo,* quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei ; materiam vero esse partem individui, et non speciei. — Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quæ est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quod sit ex hac anima, et his carnibus, et his ossibus ; ita de ratione hominis est quod sit ex anima, et carnibus, et ossibus ; oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.

Alio vero *modo* potest intelligi sic quod etiam hæc anima sit hic homo ; et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore : quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei ; unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem, art. præc., quod sentire non est operatio animæ tantum. — Cum igitur sentire sit quædam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. — Plato vero ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.

Ad primum ergo dicendum quod secundum Philosophum, in 9 Ethic., cap. 8, a med., illud potissime videtur esse unumquodque quod est principale in ipso ; sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo ; aliquando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem, quæ dicitur homo interior ; aliquando vero pars sensitiva cum corpore secundum æstimationem quorumdam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

Ad secundum dicendum quod non quælibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona ; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanæ.

ART. 4. — Hic a S. Doctore reprobatur definitio quam ex Platone tradidit de Bonnald : « L'homme est une intelligence servie par des organes ». — In Symbol. Athanas. dicitur : « Sicut anima rationalis et caro unus est homo ». Et etiam in Concil. Lateran. capit. *Firmiter,* Christus dicitur verus homo ex anima rationali et humana carne compositus.

ARTICULUS V

Utrum anima sit composita ex materia et forma.

1 Sent., dist. 8, quæst. 5, art. 2 ; et 2, dist. 17, quæst. 1, art. 2 ; et 2 Cont., cap. 49 ; et Quodl. 3. qu. 8 ; Quodl. 8, quæst. 8, art. 1; et Sp., art. 1 ; et de Anima, art. 6 ; et Opusc. 30.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est ; per cujus participationem omnia sunt et bona, et entia, et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii, in lib. de div. Nom., cap. 5, lect. 2. Ergo quæcumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodam modo in potentia (quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia), videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subjici et transmutari ; subjicitur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in 8 Metaph.,

ART. 5. — Vide quæst. seq. art. 1, quæ dicturi sumus de Forma.

text. 16. Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Præterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

— Sed contra est quod Augustinus probat in 7 super Gen. ad litt. cap. 6, 7 et 8, quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

Respondeo dicendum quod anima non habet materiam; et hoc potest considerari *dupliciter*. — *Primo* quidem ex ratione animæ in communi. Est enim de ratione animæ quod sit orma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum; quia forma, in quantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus; cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum. — *Secundo* specialiter ex ratione humanæ animæ, in quantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod **anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formæ et materiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia præhabens, ut dicit Dionysius, loc. cit. in arg. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem (1) processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quædam participationes ejus, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quæ recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva a potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum; nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad secundum dicendum quod subjici et transmutari convenit materiæ, secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiæ primæ; ita est alia ratio subjiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subjicitur scientiæ et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum quod forma est causa essendi materiæ, et agens; unde agens, in quantum reducit materiam in actum formæ transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba præmissa Philosophus concludit quod *in his quæ sunt composita ex materia et forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum; quæcumque vero non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid.*

Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus ejus; quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse; quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, 5 cap. de divin. Nom., lect. 2. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est*, et *quod est*; ipsum enim esse est quo aliquid est.

Articulus VI

Utrum anima humana sit incorruptibilis.

1-2, quæst. 86, art. 6; et 2 Sent., dist. 19, art. 1; et 2 Contra, cap. 78, 79 et 82; et Quodl. 10, quæst. 3, art. 2; et de Anima, art. 14.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Romana. — Cod. Tarrac. et edition. reliquæ : *Secundum diffusionem et processionem ipsius.*

Art. 6. — Responsio ad fidem pertinet. — Utrum per rationes naturales demonstrative probari possit animæ immortalitas? Sententia verior affirmat, quam sequitur Canus, de locis theol. lib. 12, c. 15. Vide etiam S. Thom. 2 *Cont. Gent.* c. 79, 80, 81 et quæst. *de Anima* art. 14. — Omnes materialistæ, ut patet, negant animæ immortalitatem. — Ex præsenti art. eruitur

principium, et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terra facta sunt; similis est etiam vitæ processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius*, ut dicitur Eccles. 3, 19. Ergo, ut ibidem concluditur, *unus est interitus, hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio.* Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum; quia finis debet respondere principio. Sed, sicut dicitur Sap. 2, 2, *ex nihilo nati sumus;* quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus, tanquam non fuerimus*, etiam secundum animam.

3. Præterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animæ, quæ est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore; nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in 2 de Anima, text. 160. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., lect. 1, quod animæ humanæ *habent ex bonitate divina quod sint intellectuales, et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem.*

RESPONDEO dicendum quod **necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem.** *Dupliciter* enim aliquid corrumpitur: uno modo *per se*, alio modo *per accidens*. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari, vel corrumpi nisi per se. Quæ vero non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra, artic. 3 hujus quæst., quod animæ brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animæ brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas; generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt. Unde corpora cœlestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas; recipit enim secundum modum sui esse. Ea vero quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sapient. 2. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus; similiter enim de terra acta sunt omnia animalia; non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo, et ad hoc significandum dicitur Genes. 1, quantum ad alia animalia: *Producat terra animam viventem*. Quantum vero ad hominem dicitur, quod

---

quod anima est per se et ab intrinseco immortalis, et non per specialem Dei gratiam.

S. Script. — Sæpe Deus dicitur: « Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob ». Quem locum afferens Christus Matth. 22 contra Sadducæos ita subsumit: « Non est Deus mortuorum sed viventium ». — Eccles. 12, 7; Sap., cap. 3 et 5; Dan. 12, 2-3; Matth. 10, 28 et 25, 46; Luc. 16, 22; Joan. 12, 25; 1 Corint. 15, 12 etc.; Apoc. 6, 9 etc. et 14, 13, et fere per totam S. Script.

Definit. fidei. — *Concil. Lateran. sub Leone X sess. 8:* Damnamus et reprobamus omnes assereutes animam intellectivam mortalem esse... Alias Incarnatio et alia Christi mysteria nobis minime profuissent, nec resurrectio expectanda foret, ac sancti et justi miserabiliores essent juxta Apostolum, cunctis nominibus. — *Concil. Later. IV, sub Innoc. III, cap.* « Firmiter »: ut recipiant mali cum diabolo pœnam perpetuam, et justi cum Christo gloriam sempiternam. — *In diversis symbolis:* Credo... vitam æternam, *vel* vitam venturi sæculi.

Cfr.: S. Chrysost. *De Providentia* hom. 4; S. Athanas. *Orat. cont. Gent.*; Thaumaturg. *Disput. de Anima*; S. Ambros. *de bono mortis* cap. 9, lib. *de Fide*, et lib. 2 de Cain, c. 10; S. Hieron. *in Matth.* cap. 22, et *in Isa.* cap. 51; S. August. *lib. de Immort. animæ*, et *de Trinit.* lib. 1, c. 1; Suarez, *de Anima*; Vrætz *Nature de l'âme*; Scheeben, *Dogmatique* t. 3, part. 2, sect. 3, passim; Zigliara. *Elem. Philosoph.* t. 2; Liberatore, *Institut. philos.* t. 2; Sanseverino; Bergier, *Traité de la Religion*; Valsecchi, *De' fondamenti della Religione*; Nicolas, *Etudes philosophiques sur le Christianisme:* Tullius Cicero, *lib. 1. Tusculan.*

inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. Et ideo concluditur Eccles. ult. 7 : *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat ; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Similiter processus vitæ est similis quantum ad corpus ; ad quod pertinet quod dicitur Eccles. 3, 19 : *Similiter spirant omnia ;* et Sapient. 2, 2 : *Fumus flatus est in naribus nostris,* etc. Sed non est similis processus quantum ad animam ; quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde alsum est quod dicitur Eccles. 3, 19 : *Nihil habet homo jumento amplius.* Et ideo similis est interius quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere ; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit, quæst. 89, art. 1.

Articulus VII

Utrum anima et Angelus sint unius speciei.

2 Sent., dist. 3, quæst. 1, art. 6, et dist. 17, quæst. 3, art. 1 ; et 2 Cont., cap. 92 et 93, fin.; et lib. 4, cap. 32 ; et de Anima, art. 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod anima et Angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animæ et Angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Præterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in Angelo et anima quam esse intellectuale. Ergo conveniunt anima et Angelus in ultima differentia specifica, ergo sunt unius speciei.

3. Præterea, anima ab Angelo differre non videtur nisi per hoc quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animæ, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima et Angelus sunt unius speciei.

— Sed contra, quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et Angeli sunt diversæ operationes naturales ; quia, ut dicit Dionysius, 7 cap. de div. Nomin., a princ. lect. 2, *mentes angelicæ simplices et bonos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem ;* cujus contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et Angelus non sunt unius speciei.

Respondeo dicendum quod Origenes, lib. 1 Periarch., cap. 5 et 8, posuit omnes animas humanas et Angelos esse unius speciei : et hoc ideo quia posuit diversitatem gradus in hujusmodi substantiis inventam accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 2. Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inæqualitate ; quia cum non sint compositæ ex materia et forma, sed sint formæ subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei ; sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum ; hæc enim albedo non differt ab alia, nisi per hoc quod est hujus vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo quia differentiæ dividentes genus sunt contrariæ. Contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio, et habitus, ut dicitur in 10 Metaph., text. 15 et 19. Idem etiam sequeretur, si hujusmodi substantiæ essent compositæ ex materia et forma. Si enim materia hujus distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas ; et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem, et inæqualitas naturalis ; vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia hæc alia ab illa nisi secundum distinctionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis, cujusmodi sunt Angelus et anima. Unde non potest esse quod Angelus et anima sint unius speciei. — Quomodo autem sint plures animæ unius speciei, infra ostendetur, quæst. seq. art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum quod differentia specifica ultima est nobilissima, in quantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animæ ; sed anima ex natura suæ essentiæ habet quod sit corpori unibilis ; unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum

quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam Angelus, qui corpori non unitur.

QUÆSTIO LXXVI

De unione animæ ad corpus. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de unione animæ ad corpus, et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma ; 2° utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum ; 3° utrum in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima ; 4° utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis ; 5° quale debeat esse corpus cujus intellectivum principium est forma ; 6° utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore ; 7° utrum mediante aliquo accidente ; 8° utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

Articulus primus

Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

2 Cont. cap. 56, 68, 69, 70 et 71 ; et Quodl. 12, art. 10 ; et Sp. art. 2 ; et de Anima art. 9 ; et Opusc. 2, cap. 80.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus, in 3 de Anima, text. 6 et 7, quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiæ cujus est forma ; alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam ; et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet, quæst. præc. art. 2 et 5, quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter ; quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter ; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Præterea, ejusdem est potentia et actio : idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet, quæst. præc. art. 2. Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus sive potentia, non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia, e qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

Art. 1. — In rerum natura, forma substantialis, cum materia, constituit entia naturalia. Jam supra diximus de materia, pag. 246. — Forma generalissime sumpta est *id quod dat esse* (S. Thom. opusc. 31) seu *id quo res est id quod est.* A græcis vocatur ἐντελέχεια, id est *perfectio*, quia omnis perfectio est per formam. Dicitur *octus* quia constituit et determinat rem ad aliquem certum essendi modum, sicut materia dicitur *potentia* quia de se est indifferens ad omnes essendi modos ; dicitur etiam *species* quia constituit et distinguit species rerum. — Dividitur : 1° in formam *subsistentem* quæ per se potest subsistere (v. g. Angelus et anima humana) et in formam *non subsistentem*, quæ per se non potest subsistere (v. g. animæ plantarum et animalium). Formæ autem subsistentes sunt *informantes* si uiiri debent alteri subjecto (v. g. anima humana) et *non informantes* si non uniuntur alteri subjecto (v. g. Angeli). 2° In formam *substantialem*, quæ dat primum esse quod nullum aliud supponit ; et in *accidentalem*, quæ supervenit rei jam in suo esse substantiali constitutæ, ipsique tribuit aliquod esse secundarium, v. g. virtus, fortitudo etc. (Goudin). — Ad propugnandam veritatem quam in hoc art. S. Doct. posuit, Card. Zigliara doctissimum opus edidit *De Mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animæ humanæ cum corpore, deque unitate formæ substantialis in homine juxta doctrinam S. Thomæ* Romæ 1878) in quo studiosus lector omnes difficultates circa hanc materiam cum magna solertia dilucidatas inveniet. Cfr. etiam Liberatore *Del composto umano*, S. Thom. 2 *Cont. Gent.* c. 68 et 66 et quæst. *De Anima* art. 1 ; Mazzella, *De Deo creante*, disp. 3, art. 4 ; Suarez, *De Animo.*

Definit. fidei : — Concil. Vienn. sub Clem. V ; Definit. contra errores Joann. Olivi : Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam et veritati catholicæ inimicam fidei, prædicto sacro approbante Concilio reprobamus ; definientes ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas, ac præcludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus. — *Concil. Lateron. V sub Leone X* : Cum diebus nostris, antiquus hostis errores seminare et augere sit ausus de natura præsertim animæ rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus... hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes ; cum illa non solum, vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in can. fel. rec. Clem. P. V. prædeces. nostri in gen. Vien. Concil. edito continetur ; verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata et multiplicanda sit. — *Pii IX litteræ ad Colonien. ontistit. contro Guntheri libros, 15 Jun. 1857 :* Noscimus iisdem libris lædi catholicam sententiam ad doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit vera per se atque immediata corporis forma. — *Vide etiam infra ort. 3 damnationem Baltzeri errorum.* — Ad verba Concil. Viennens., nota : « Clemeutem loqui formaliter, nam utique Conciliorum dogmata formaliter intelligere quisque tenetur ; et hoc pro universali regula tenendum est. Et quis nisi hæreticus dicat tot tantisque gravissimis verbis hic insertis non importari sermonem formalem ? (Porrecta) ». Ergo *Formæ* nomen intelligendum prout tempore definitionis prædictæ communiter intelligebatur in scholis catholicis.

5. Præterea, id quod secundum se habet esse, non unitur corpori ut forma; quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formæ non est ipsius formæ secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 2. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea, id quod inest alicui rei secundum se semper inest ei. Sed formæ secundum se inest uniri materiæ; non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est, quæst. 75, art. 6, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

— Sed contra, secundum Philosophum, in 8 Metaphys., text. 6, differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Respondeo dicendum quod **necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma.** Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis, in 2 de Anima, text. 24. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit.

Attribuitur autem aliqua actio alicui *tripliciter*, ut patet per Philosophum, 5 Physic., text. 1. Dicitur enim movere aliquid, aut agere *vel* secundum se totum, sicut medicus sanat; *aut* secundum partem, sicut homo videt per oculum; *aut* per accidens, sicut dicitur, quod album ædificat, quia accidit ædificatori esse album; cum igitur dicimus, Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens; attribuitur enim ei, in quantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens, in 1 Alcib., hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quod intellectus sit aliqua pars Socratis. — Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, quæst. 75, art. 4, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. — Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

Hanc autem unionem Commentator, in 3 de Anima, comment. 36, dicit esse per speciem intelligibilem; quæ quidem habet duplex subjectum, *unum* scilicet intellectum possibilem, et *aliud* ipsa phantasmata, quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 18 et 30, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti; non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est *multipliciter* vanum. — *Primo* quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. — *Secundo* quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quod sit præter essentiam ejus; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. — *Tertio* quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento: quod est contra Philosophum, 1 de Anima, text. 12, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum cor-

poreum. — *Quarto* quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens; non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sic enim aliquid est ens, quomodo et unum. — Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, lib. 2 de Anima, text. 25 et 26, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles, in lib. 10 Ethic., cap. 7, in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione, vel virtute excedit eam; unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod si quis poneret animam componi ex materia et forma; nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam, et id cujus est forma, dicimus primum animatum, ut supra dictum est, quæst. 75. art. 5.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 2 Physic., text. 26, ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat quia homo ex materia generat hominem, et sol. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, in quantum ipsa anima, cujus est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit, in 3 de Anima, loco cit. in arg., quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio *ad secundum* et *tertium*. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia, et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ; quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliæ formæ.

Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animæ corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

Articulus II

Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum.

Infra, quæst. 79, art. 5; et 2 Sent., dist. 17, quæst. 2, art. 1; et 2 Cont., cap. 73 et 75; et Sp. art. 9 et 10; et de Anima, art. 3, et Opusc. 2, cap. 85 et 86; et Opusc. 16, per tot.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum

---

Art. 2. — Hic art. est contra Averrhoem qui dicens singulis hominibus esse singulas animas sensitivas, tamen intellectivam esse unam animam omnium hominum affirmabat. Multi etiam pantheistæ in hunc errorem incidisse videntur. — In præced. art, reperies textum Concil. Later. V. damnantis « asserentes animam intellectivam esse unicam in cunctis hominibus ». Vide etiam S. Thom. in Quæst. *de Spiritualibus Creaturis* art. 9 etc., opusc. *de Unitate intellectus*, *Contra Gent.* lib. 2, cap. 72, et Quæst. *de Anima*, art. 3 etc.

multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis; non enim est composita ex materia et forma, ut supra ostensum est, quæst. 75, art. 5. Non ergo sunt multæ in una specie, sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum: quod est hæreticum; periret enim differentia præmiorum et pœnarum.

3. Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus; particularia enim sunt quæ differunt numero, et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter; quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Præterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te; et ita erit individualiter numeratum et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque; quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile; quod est contra rationem intellectus, quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor, quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quæ est in magistro, communicetur discipulo; quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri, et per consequens omnium hominum.

6. Præterea, Augustinus dicit, in lib. de Quantit. animæ, c. 32, ad fin.: *Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo.* Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 Physic., text. 38, quod sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.

Respondeo dicendum quod **intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile.** — Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo, et quod non distinguantur ab invicem, nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque, et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati; quod est omnino absurdum. — Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis, lib. 3 de Anima, text. 52, intellectus ponatur pars, seu potentia animæ; quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium. — Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod si sit unum principale agens, et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones; sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens, et una actio; sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens, et una percussio. Manifestum est autem quod qualitercumque intellectus seu uniatur, seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet; obediunt enim vires sensitivæ intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus, et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis; nullo modo Socrates, et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum nisi per ipsum intellectum, sequitur ulterius quod sit et agens unum, et actio una, id est, quod omnes homines sint unus intelligens, et omnium unum intelligere; dico autem respectu ejusdem intelligibilis.

Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te; si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me, et aliud in te, esset forma intellectus possibilis; quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quæ a phantasmati-

bus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator fingit, in 3 de Anima, comment. 36. Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus; tamen est forma materiæ alicujus, quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei; multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse; et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse; et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen destructis corporibus remanent animæ in suo esse multiplicatæ.

Ad tertium dicendum quod individuatio intelligentis aut speciei, per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium; alioquin, cum intellectus separati sint quædam substantiæ subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei, per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formæ, qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei, qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur, et multiplicatur secundum principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei, aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia; et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ absque iis quæ ipsam distinguunt et multiplicant; et ita cognoscetur universale. Nec refert quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus, vel plures; quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse *aliquem quemdam*, et speciem, per quam intelligit, esse *aliquam quamdam*.

Ad quartum dicendum quod sive intellectus sit unus, sive plures, id quod intelligitur, est unum. Id enim quod intelligitur, non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem; lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in 3 de Anima, text. 38, et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu; nam plures vident eumdem colorem secundum diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, loco nunc cit., quia res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet in sua particularitate; natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur; posuit enim naturas rerum a materia separatas.

Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur, quæst. 117, art. 1.

Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit, animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

Articulus III

Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.

2 Cont., cap. 58; et de Anim., art. 2; et Quodl. 1, quæst. 4, art. 1; et Quodl. 2, art. 5; et Opusc. 3, cap. 90, 91 et 92.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ

Art. 3. — Error Philosophorum dicentium in homine tres animas esse, vocatur *tricotomia* seu *tridynamismus*; *dicotomia* autem seu *duodynamismus* systema ponentium duas animas, inter quos plures hodierni præcipue Montispessulani doctores annumerantur, qui præter animam intellectivam aliud actionum organicarum principium propugnant. Quibus annumerantur Gunther et Baltzer a Pio IX damnati.

Script. S. — Gen. 2, 7; Eccles. 12, 1-7; Matth. 10, 28 et 27, 50; Luc. 8, 55.

Definit. fidei: — *Concil. Œcumen. VIII, (869) can. 11:* Veteri et novo Testamento, unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente, et omnibus deiloquis patribus et magistris Ecclesiæ eamdem opinionem asseverantibus; in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devene-

per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis ; aliæ vero animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet, quæst. 75, art. 6. Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

2. Si dicatur, quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis ; contra. Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in 10 Metaph., text. 26. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis, et aliorum animalium ; quod est inconveniens.

3. Præterea, Philosophus dicit, in lib. 2 de Gener. animalium, cap. 3, quod embrio prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ ; est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

4. Præterea, Philosophus dicit, in 8 Metaph., text. 6, quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva ; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine ; sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

— Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogm., cap. 15 : *Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt; unam animalem, qua animetur corpus, et immixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quæ rationem ministret; sed dicimus, unam et eamdem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.*

RESPONDEO dicendum quod Plato, ut refert Arist. lib. 1 de Anima, text. 90, posuit diversas animas esse in corpore uno etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro. — Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat in lib. 3 de Anima, text. 41 et seq., quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tanquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, præcipue secundum diversas partes. — Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino **impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse.** Quod quidem *triplici* ratione manifestari potest. — *Primo* quidem quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures ; nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse ; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una ; et ideo ea quæ denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali ; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in 3 Metaph., text. 20, quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in 1 de Anima, text. 90, contra ponentes diversas animas in corpore inquirit, quid contineat illas, id est quid faciat ex eis unum. Et non potest dici, quod uniantur per corporis unitatem ; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso. — *Secundo* hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur a diversis formis, prædicantur ad invicem ; *vel* per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, puta cum dicimus, quod album est dulce ; *vel* si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se in secundo modo dicendi per se ; quia subjectum ponitur in definitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo

---

runt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam quæ stulta facta est, propriam hæresim confirmare pertentent. — *Pii IX litt. ad Episc. Wratislav. contra Baltzeri doctrinas, 30 april. 1860 :* Cum controversiam revocasset, sitne corpori vitæ principium proprium ab anima rationali reipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret hæreticam, et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque doctoribus plerisque, cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.

Cfr. : Kleutgen, *Philosophie ;* Fredault, *Traité d'Anthropologie* lib. 2, c. 1 (non tamen in omnibus approbandus); Zigliara, *Summa philos.* t. 2 ; Mazzella, *De Deo creante*, disp. 3, art. 5 ; Liberatore, *Del composto umano* ; Maurus *Quæst. philos.* tom. 3, q. 25.

dicamus, quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo ; sequetur quod *vel* unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent ; *vel* quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum ; quia animal per se de homine prædicatur, non per accidens ; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eamdem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo ; alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur. — *Tertio* apparet hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam ; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. — Sic ergo dicendum quod **eadem numero est anima in homine, sensitiva, et intellectiva, et nutritiva.**

Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum ; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis : et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in 8 Metaph., text. 10, assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis ; et in 2 de Anima, text. 30 et 31, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur ; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eamdem.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva ; sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est, quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis ; licet enim sensitivum incorruptionem non det. tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum quod formæ non collocantur in genere, vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est. sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum quod prius embrio habet animam quæ est sensitiva tantum, qua ablata, advenit perfectior anima, quæ est simul sensitiva et intellectiva, ut infra plenius ostendetur, quæst. 118, art. 2, ad 2.

Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere ; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est in corp. art., anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ quasi quoddam imperfectum et materiale ; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format ; id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum ; et ex eo format differentiam hominis.

Articulus IV

Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

Loco sup. art. 3, cit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in homine sit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus, in 2 de Anima, text. 4 et 5, quod *anima est actus corporis physici potentia vitam habentis*. Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in 8 Physic., text. 30 ; pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in 5 Phys.,

---

Art. 4. — Doctrinam istius art., quam Doctoris viam sequentes, amplectuntur Thomistæ et fere omnes theologi, et inter recentiores philosophos Sanseverino, et Liberatore, negaverunt cum Scoto plures recentiores catholici auctores. — Cfr. Zigliara, *De mente Concil. Vienn.* et Liberatore, *Del composto Umano* ; Mazzella, *De Deo creante*, Disp. 3 ; Suarez, *Metaphys.* disp. 16.

Catholicus theologus attente consideret, quid de S. Thomæ doctrina circa corporis et animæ unionem Alph. Travaglinio fundatori Societatis philosophico medicæ, Pius IX scripsit 23 Jul. 1874 : « Gratulati tibi fuimus quod scientiam medicam jamdiu a sanæ philosophiæ principiis aberrantem ad ea revocare decrevisses, et per medicos præsertim qui non mediocrem contulerant operam suadendis vulgandisque materialismi erroribus, restituere rectam de rerum essentia et origine doctrinam, ac in primis quoad hominem, circa quem medicina versatur... Libentius etiam videmus vos, proposito vestro fideles eos tantum sodales vobis adsciscere constituisse qui teneant et propugnaturi sint doctrinas a S. Conciliis et hac S. Sede propositas, ac nominatim Angelici Doctoris principia de animæ intellectivæ unione cum corpore humano, deque substantiali forma et materia prima ».

text. 8, cum sit ens solum in potentia; quinimo omne quod movetur, est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediate materiæ primæ inhæreret, sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediate inhærent materiæ.

4. Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales; ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

— Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

RESPONDEO dicendum quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus, art. 1 huj. quæst., impossibile est quod aliqua alia forma substantialis præter eam inveniatur in homine.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens; et similiter cum recedit forma accidentalis. non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter; et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari; et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in 1 Phys., text. 33. Si igitur ita esset quod præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid; quæ sunt manifeste falsa.

Unde dicendum est quod **nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva**, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus, respectu imperfectarum.

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit, animam esse actum corporis tantum, sed *actum corporis physici organici potentia vitam habentis*, et quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod *anima est actus corporis*, etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abjiciens, id est non excludens animam.

Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima; sed forma quæ dat primum, et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiæ immediata.

Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto; mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile; quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum quæ est secundum minima juxta se posita. — Averroes autem posuit, in lib. 3 de Cœlo, comm. 67, quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales; et

ideo recipiunt magis et minus ; et ideo remittuntur in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile ; nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit ; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in 8 Metaph., text. 10. Unde impossibile est quod forma substantialis quæcumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile, aliquid esse medium inter substantiam et accidens. Et ideo dicendum est, secundum Philosophum, 2 de Part. anim., a princ., quod formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute ; manent enim qualitates propriæ elementorum licet remisse, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuscumque.

Articulus v

Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.

1 Sent., dist. 8, quæst. 5, art. 3, ad 2 ; et 2 Sent., dist. 1, quæst. 2, art. 5 ; et Mal. quæst. 5, art. 5 corp. ; et Sp. art. 7 ; et de Anima, art. 8.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis ; cujus signum est quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni, et non corpori mixto, et magis terrestri.

3. Præterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Præterea, perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et ungularum loco calceamentorum ; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua ; videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquam talibus auxiliis privato.

— Sed contra est quod dicit Philosophus, in 2 de Anima, text. 4 et 5, quod *anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis*.

Respondeo dicendum quod cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma, oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso ; anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, quæst. 55, art. 2, secundum naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli ; sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus (1) per viam sensus, ut Dionysius dicit, 7 c. de div. Nom., inter princ. et med. lect. 2. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus ; sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam ; quia quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius, in lib. de div. Nom., loc. nunc cit. Unde **oportuit corpus cui unitur anima intellectiva esse corpus mixtum, et inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis.** Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus ; et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus : cujus signum est quod *molles carne bene aptos mente vidimus*, ut dicitur in 2 de Anima, text. 94.

Ad primum ergo dicendum quod hanc objectionem aliquis forte vellet evadere per hoc quod diceret, corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed hæc responsio non videtur sufficiens ; quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum ; alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis. — Et ideo aliter dicendum est quod in materia *duplex* conditio invenitur ; *una* quæ eligitur ad hoc quod sit conveniens formæ ; *alia* quæ ex necessitate consequitur priorem dispositionem : sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream aptam ad secandum dura ; sed quod dentes serræ hebetari possint, et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur et animæ intellectivæ debetur corpus quod sit æqualis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiæ sequitur quod sit corruptibile. — Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitu-

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. — Quidam codd., *visibilibus*.

tione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturæ rerum conveniat, ut Augustinus dicit, 2 super. Genes. ad litt., c. 1, paulo post princ. Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

Ad secundum dicendum quod animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto, in quo excederet ignis secundum quantitatem; quia non posset esse æqualitas complexionis propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodam modo assimilatur corpori cœlesti.

Ad tertium dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et hujusmodi, non sunt in specie, sed totum; et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod major est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita; et ideo non potuerunt ei determinari a natura vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum, vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem et manus, quæ sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

Articulus VI

Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus.

2 *Cont., cap. 71; et Ver. quæst. 13, art. 4, corp.; et Mal. quæst. 4, art. 3, corp.; et Sp. art. 2; et de Anima, art. 9, et art. 10, corp.; et 2 lib. de Anima, lect. 1, fine.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea, diversæ formæ unius speciei requiruntur diversas materiæ partes. Diversæ autem partes non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animæ est ejus potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quæ est quoddam accidens.

— Sed contra est quod accidens est posterius substantia et tempore, et ratione, ut dicitur in 7 Metaph., text. 4. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

Respondeo dicendum quod si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, imo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus; potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut jam supra dictum est, art. 1 hujus quæst., **impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam.** Et hujus ratio est, quia cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam, vel quantam quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut jam dictum est. art. 4 huj. quæst. Unde impossibile est quod quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam substantialem, et per consequens ante animam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex prædictis patet, art. 3 et 4 hujus quæst., forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum; et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et

---

ART. 6. — Hic est quæstio de mediatione informationis, non autem transmutationis tantum; ita quod quæstio est utrum in instanti quo anima recipitur in materia, medient inter ipsam et materiam accidentia aliqua, quibus prius natura, etsi non tempore, materia informetur, quam ipsa forma substantiali. Et est quæstio contra Averrhoem et universaliter contra omnes ponentes idem numero accidens in genito et corrupto salvari (Cajetanus). — Nota etiam quod sensus, non est quod nullæ dispositiones requirantur, ut anima intellectiva possit introduci in materiam, sed quod in instanti unionis nulla dispositio accidentalis cadat media inter animam et corpus, sicut nec inter quamcumque aliam formam substantialem et suam materiam (Sylvius). — Vide supra art. 1, definit. Concil. Vienn.

eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita præintelliguntur accidentia quæ sunt propria entis ante corporeitatem; et sic præintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum quod dimensiones quantitativæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia jam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes; ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quæ diversos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum est art. 4 hujus quæst., tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis quæ unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam et virtutem; sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse, administrat tamen ipsum, et movet per suam potentiam et virtutem.

Articulus VII

Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.

Locis supra art. 6 inductis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus, 3 super Gen. ad litt., cap. 5, quod *anima per lucem, id est ignem et aerem, quæ sunt similiora spiritui, corpus administrat.* Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animæ.

3. Præterea, ea quæ sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva multum distat a corpore, et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile; et hoc videtur esse aliqua lux cœlestis, quæ conciliat elementa, et redigit in unum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 de Anima, text. 7, quod *non oportet quærere, si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram.* Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

Respondeo dicendum quod si anima secundum Platonicos corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere, quod inter animam hominis, vel cujuscumque animalis, et corpus, aliqua alia corpora media intervenirent: convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, (sicut jam dictum est art. præc., et art. 1 hujus quæst.) impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materia et forma est per ipsam formam, quæ secundum seipsam unitur materiæ ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in 8 Metaph., text. 15. Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt, quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt, quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintæ essentiæ, ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cœli siderei, anima vero sensibilis mediante luce cœli crystallini, anima vero intellectualis mediante luce cœli empyrei. Quod fictitium, et derisibile apparet; tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur, ut forma materiæ.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de anima in quantum movet corpus: unde unitur verbo *administrationis.* Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet; et primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus, in lib. de Causa motus animal., seu de comm. animal. mot. c. 6.

Ad secundum dicendum quod subtracto spiritu, deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

Ad tertium dicendum quod anima distat a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur. Unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quæ est ens in potentia tantum.

ARTICULUS VIII

Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

1 Sent., dist. 8, quæst. 5, art. 3; et 2 Cont., cap. 72, et 4, cap. 67, fin.; et de Spir. art. 4; et de Anima, art. 10; Opusc. 61, cap. 47.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus, in lib. de Causa motus animalium cap. 7, parum a princ.: *Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam.*

2. Præterea, anima est in corpore cujus est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Præterea, in 2 de Anima, text. 9 et 10, dicitur, quod sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam; ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea, omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte; et ita visus erit in aure, et auditus in oculo; quod est inconveniens.

5. Præterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia; quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, in 6 de Trinit., cap. 6, quod *anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est.*

RESPONDEO dicendum, quod, sicut in aliis jam dictum est art. præc., si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed **quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis**; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quæ dat esse singulis partibus, est forma quæ est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet quod sit forma et actus, non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal, et homo nisi æquivoce, quemadmodum et animal pictum, vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit, 2 de Anima, text. 9. Cujus signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente; cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte. Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest, quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est *triplex* totalitas. Est enim *quoddam totum* quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam *quoddam totum* quod dividitur in partes rationis et essentiæ; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. *Tertium* autem *totum* est potentiale quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum, et partes ejus; sicut albedo, quantum est de sui ratione, æqualiter se habet, ut sit in tota superficie, et qualibet superficiei parte. Et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipue animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum, et partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis et essentiæ perfectionem, proprie et per se convenit formis; similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie, et in qualibet ejus parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei; et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo quæ est in tota superficie, quam albedo quæ est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei, et essentiæ, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se, nec per accidens, ut dictum est in isto art., sufficit dicere, quod **anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, — non autem secun-**

ART. 8. — Inde sequitur quod anima rationalis secundum potentiam visivam non est in pede, nec secundum potentiam auditivam in oculo. Unde Conimbricenses dicunt quod licet immateriales potentiæ quæ animæ intellectivæ inhærent, ut intellectus et voluntas, sint in quavis parte corporis, aliæ tamen vires, nempe organicæ, non ita se habent, sed paucis exceptis pleræque omnes sedibus disclusæ ac distinctæ sunt. Itaque anima, secundum aspectum in oculis, secundum auditum in auribus, secundum phantasiam cerebro insidet (Conimbricenses lib. 2 *de Anima*, c. 1. q. 9, art. 2). — Hic art. est contra plures recentiores, qui animæ sedem cerebrum ponunt, et sic imaginantur animam esse in corpore sicut in loco, ac si tantum esset motor et non forma.

dum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de potentia motiva animæ.

Ad secundum dicendum quod anima est actus corporis organici sicut proportionati et primi perfectibilis.

Ad tertium dicendum quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum, et proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non est in parte; unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum quod potentiarum animæ quædam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas, unde hujusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur. — Aliæ vero potentiæ sunt communes animæ et corpori; unde talium potentiarum non oportet quod quælibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad quintum dicendum quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis; quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis, vel quæ etiam eidem potentiæ principalius deservit.

QUÆSTIO LXXVII

De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ; — et primo in generali, — secundo in speciali.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrum essentia animæ sit ejus potentia; 2° utrum sit una tantum potentia animæ, vel plures; 3° quomodo potentiæ animæ distinguantur; 4° de ordine ipsarum ad invicem; 5° utrum anima sit subjectum omnium potentiarum; 6° utrum potentiæ fluant ab essentia animæ; 7° utrum potentia una oriatur ex alia; 8° utrum omnes potentiæ animæ remaneant in ea post mortem.

Articulus primus

Utrum ipsa essentia animæ sit ejus potentia.

1 Sent., dist. 3, quæst 4, art. 2; et Quodl. 10, art. 5; et de Sp., art. 11; et de Anima, art. 12, et art. 19, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ipsa essentia animæ sit ejus potentia. Dicit enim Augustinus, in 9 de Trinit., c. 4, parum a princ., quod *mens, notitia, et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter;* et in 10, c. 11 med., dicit quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia.*

2. Præterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Præterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis; cujus signum est quod forma substantialis non intenditur, vel remittitur, sed in indivisibili consistit; forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

4. Præterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed *id quo primo sentimus, et intelligimus, est anima,* secundum Philosophum, in lib. 2 de Anima, text. 24. Ergo anima est sua potentia.

5. Præterea, quod non est essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens; quod est contra Augustinum, in 9 de Trinit., c. 4, paulo post princ., ubi dicit quod prædicta *non sunt in anima sicut in subjecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas; quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere.*

6. Præterea, forma simplex subjectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma; ut supra dictum est, quæst. 75, art. 5. Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut in subjecto.

7. Præterea, accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiæ, et sumuntur a sensu et ratione, quæ sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia, et ita videtur quod potentia animæ sit ejus essentia.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 11 cap. cœlest. Hierarch., circa med., quod *cœlestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem.*

Art. 1. — Accedit quod diversi habitus ita reperiantur in diversis potentiis, ut non possint esse in eodem subjecto proximo, sicut Fides est in intellectu, Spes et Charitas in voluntate; Ergo intellectus et voluntas non sunt idem inter se, ac per consequens non sunt idem cum anima (Sylvius). — Contra hanc doctrinam scripsit Gerdilius (*Institutiones logicæ* etc.), qui non satis intellexit doctrinam S. Thomæ docentis facultates animæ esse attributa seu proprietates, non vero accidentia.

Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus, sive potentia.

RESPONDEO dicendum quod **impossibile est dicere, quod essentia animæ sit ejus potentia**; licet hoc quidam posuerint; et hoc *dupliciter* ostenditur quantum ad præsens. — *Primo* quia, cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est, quæst. 59, art. 2. — *Secundo* hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam; et sic ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quod est *actus corporis potentia vitam habentis*, quæ tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente, secundum quod noscit se, et amat se. Sic ergo notitia et amor, in quantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima; quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt *una vita, una mens, una essentia*. — Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim *universale* adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus prædicatur. Totum vero *integrale* non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero *potentiale* adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem: et ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte, sed non ita proprie, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animæ essentia.

Ad secundum dicendum quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma; et ideo potentia materiæ non est aliud quam ejus essentia.

Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali; et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit, lib. 2 de Anima, text. 24, quod *in quo intelligimus et sentimus est anima*.

Ad quintum dicendum quod si accidens accipiatur, secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subjecto, et non esse in subjecto. Et hoc modo, cum potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quod sit accidens; et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens; quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei; non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enin non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens, sicut dictum est in solut. ad 1. Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subjecto, intelligitur secundum modum prædictum ibid., prout comparantur ad animam non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio; quia si amor esset in anima amata sicut in subjecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subjectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 5. Et ideo potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in

Deo, qui est actus purus; in qua materia Boetius, 1 de Trin., ante med., eam introducit.

Ad septimum dicendum quod rationale et sensibile, prout sunt differentiæ, non sumuntur a potentiis sensus et rationis, ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

Articulus II

Utrum sint plures potentiæ animæ.

2 Cont., cap. 72, fin.; et quæst. de Anima, art. 13; et 1 de Anima, fin., et 2, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures potentiæ animæ. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Præterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Præterea, operari est existentis in actu. Sed per eamdem essentiam animæ homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est, quæst. 76, art. 3 et 4. Ergo per eamdem potentiam animæ operatur diversas operationes diversorum graduum.

— Sed contra est quod Philosophus, in 2 de Anima, text. 13 et 27, ponit plures animæ potentias.

Respondeo dicendum quod **necesse est ponere plures animæ potentias.** Ad cujus evidentiam considerandum est quod, sicut Philosophus dicit in 2 de Cœl., text. 66, quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis: melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius qui remediis paucis; optime autem qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo, quod res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia, vel actio præter ejus essentiam. — Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum: et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus.

Ad secundum dicendum quod virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur.

Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideo est una essentia animæ, sed potentiæ plures.

Articulus III

Utrum potentiæ distinguantur per actus, et objecta.

1 Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 4, corp.; et 2, dist. 44, quæst. 2, art. 1, corp.; et quæst. 1 de Anima, art. 13; et 1 de Anima, lect. 2, 6 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod potentiæ non distinguantur per actus et objecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; objectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

2. Præterea, contraria sunt quæ maxime differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penes objecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia; quod patet esse falsum fere in omnibus; nam potentia visiva eadem est albi, et nigri; et gustus idem est dulcis et amari.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia

---

Art. 3. — In titulo adverte tres terminos. 1. Ly *distinguantur*; quæritur enim utrum distinguantur, et non utrum manifestentur distinctæ. Et rursus quæritur de distinctione formali per se et directe, de reali autem consequenter, quia sequitur ad eam, supposita distinctione reali potentiarum ab essentia. 2. Ly *per*, denotat causalitatem. 3. Ly *actus et objecta* in numero plurali, quia denotat eorum diversitatem, ita quod non quæritur utrum objectum sit causa distinctionis potentiarum; sed utrum diversitas objectorum et actuum, sit causa distinctionis essentialis potentiarum animæ (Cajetanus). — Uno verbo: Potentiæ animæ specificantur ab actibus et objectis ad quæ destinantur a natura; ab actibus quidem immediate, ab objectis vero, mediantibus actibus.

objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias, quod patet esse falsum : nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. Præterea, id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam ; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ ; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum.

— Sed contra, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit, 2 de Anima, text. 33, quod *priores potentiis actus, et operationes secundum rationem sunt ; et adhuc his priora sunt opposita* sive *objecta*. Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus et objecta.

RESPONDEO dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde orportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur ; et per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti ; omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. — Objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ sicut principium est causa movens ; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. — Ad actum autem potentiæ activæ comparatur objectum ut terminus et finis ; sicut augmentativæ virtutis objectum est *quantum perfectum*, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione secundum quod hæc a calido, scilicet activo, ad calidum, illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde **necesse est quod potentiæ diversificentur secundum actus et objecta.**

Sed tamen considerandum est quod ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiæ divisivæ animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur **non quæcumque diversitas objectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit** ; sicut sensus per se respicit possibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum et hujusmodi ; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus ; et alia soni, scilicet auditus. Sed possibili qualitati aut colorato accidit esse musicum, vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem, vel lapidem ; et ideo penes hujusmodi differentias potentiæ animæ non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione, et secundum rationem, sicut finis in agente. Objectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quæ sunt intrinseca rei.

Ad secundum dicendum quod si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum ; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris ; et hoc ideo quia unum contrariorum est quodam modo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est subjecto idem, esse diversum secundum rationem ; et ideo potest ad diversas potentias animæ pertinere.

Ad quartum dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti quam potentia inferior ; quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior potentia, quæ tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiæ ; et inde est quod diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

ARTICULUS IV

Utrum in potentiis animæ sit ordo.

Inf., art. 7, corp.; et de Anima, art. 13, ad 20.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis animæ non sit ordo. In his enim quæ cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ contra se invicem distinguuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Præterea, potentiæ animæ comparantur ad objecta et ad ipsam animam. Sed ex parte animæ inter eas non est ordo, quia anima est una ; similiter etiam nec ex parte objectorum, cum sint diversa, et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animæ non est ordo.

3. Præterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius ; potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animæ est ordo.

— Sed contra est quod Philosophus, in 2 de

Anima, text. 30 et 31, comparat partes, sive potentias animæ figuris. Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiæ animæ.

RESPONDEO dicendum quod **cum anima sit una, potentiæ vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animæ ordinem esse.** — Triplex autem ordo inter eas attenditur; quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiæ ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependentia autem unius potentiæ ab altera dupliciter accipi potest: uno modo secundum naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. — Secundum igitur primum potentiarum ordinem potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas, et imperant eis; et similiter potentiæ sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis animæ nutritivæ. — Secundum vero ordinem secundum e converso se habet; nam potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in via generationis potentiis animæ sensitivæ, unde ad earum actiones præparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. — Secundum autem ordinem tertium ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum quod alicujus generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figuræ quantum ad esse; licet simul esse dicantur, in quantum suscipiunt communis generis prædicationem.

Ad secundum dicendum quod ordo iste potentiarum animæ est ex parte animæ, quæ secundum ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus (licet sit una secundum essentiam), et ex parte objectorum et etiam ex parte actuum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illæ autem potentiæ quæ ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

ARTICULUS V

Utrum omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto.

Inf., art. 6, corp.; et de Sp. art. 14, ad 3, et art. 1, ad 20; et Opusc. 2, cap. 89 et 92.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto. Sicut enim se habent potentiæ corporis ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad animam. Sed corpus est subjectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subjectum potentiarum animæ.

2. Præterea, operationes potentiarum animæ attribuuntur corpori propter animam; quia, ut dicitur in 2 de Anima. text. 24, *anima est quo sentimus, et intelligimus primum*. Sed prima principia operationum animæ sunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius sunt in anima.

3. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litt., c. 19 et 20, quod *anima quædam sentit non per corpus, imo sine corpore*, ut est timor, et hujusmodi; *quædam vero sentit per corpus*. Sed si potentia non esset in sola anima sicut in subjecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subjectum potentiæ sensitivæ, et pari ratione omnium aliarum potentiarum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, in lib. de Somno et Vigilia, cap. 1, quod *sentire non est proprium animæ, neque corporis, sed conjuncti*. Potentia ergo sensitiva est in conjuncto sicut in subjecto. Non ergo sola anima est subjectum omnium potentiarum suarum.

RESPONDEO dicendum quod illud est subjectum operativæ potentiæ quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod ejus sit potentia sicut subjecti, cujus est operatio, ut etiam Philosophus dicit in principio lib. de Somno et Vigilia, loc. cit. Manifestum est autem ex supra dictis, quæst. 76, art. 1, ad 1, quod *quædam* **operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiæ quæ sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto.**

Quædam vero operationes sunt animæ quæ exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem: et simile est **de omnibus aliis operationibus nutritivæ, et sensitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola.**

Ad primum ergo dicendum quod omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet quod tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum quod omnes hujusmodi potentiæ per prius sunt in anima quam in conjuncto, non sicut in subjecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum quod opinio Platonis fuit, quod sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere. In multis autem quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis,

non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad præsens pertinet, hoc quod dicitur anima quædam sentire cum corpore, et quædam sine corpore *dupliciter* potest intelligi. — *Uno modo* quod hoc quod dico cum corpore, vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente; et sic nihil sentit sine corpore; quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. — *Alio modo* potest intelligi ita quod prædicta determinent actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur; et sic quædam sentit cum corpore, id est, in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi; quædam vero sentit sine corpore, id est, non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ, sicut cum sentit se tristari, vel gaudere de aliquo audito.

Articulus VI

Utrum potentiæ animæ fluant ab ejus essentia.

1 Sent., dist. 3, quæst. 4, art. 2; et Verit. quæst. 14, art. 5, corp.; et Opusc. 2, cap. 89.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod potentiæ animæ non fluant ab ejus essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animæ est una et simplex. Cum ergo potentiæ animæ sint multæ et diversæ, non possunt procedere ab ejus essentia.

2. Præterea, illud a quo aliquid procedit, est causa ejus. Sed essentia animæ non potest dici causa potentiarum, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab ejus essentia.

3. Præterea, emanatio quemdam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in 7 Physic., in princ., nisi forte ratione partis; sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars ejus est movens. et alia mota; neque etiam anima movetur. ut probatur in 1 de Anima, text. 66. Non ergo anima causat in se suas potentias.

— Sed contra, potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa propriorum accidentium; unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in 7 Metaph., text. 12 et deinceps. Ergo potentiæ animæ procedunt ab ejus essentia sicut a causa.

Respondeo dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodam modo in actu; differunt autem in *duobus*. *Primo* quidem quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subjectum enim ejus est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in ejus subjecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed e converso actualitas per prius invenitur in subjecto formæ accidentalis quam in forma accidentali; unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti; ita quod subjectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis; in quantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio, et per se accidente; nam respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. *Secundo* autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso forma accidentalis est propter completionem subjecti. Manifestum est autem ex dictis art. præc., quod potentiarum animæ subjectum est vel ipsa anima sola, quæ potest esse subjectum accidentis, secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est. quæst. 75, art. 5, ad 1, vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. *Unde* manifestum est quod **omnes potentiæ animæ, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animæ sicut a principio**; quia jam dictum est in isto art., quod accidens causatur a subjecto, secundum quod est actu; et recipitur in eo, in quantum est in potentia.

Ad primum ergo dicendum quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam; et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animæ procedunt multæ, et diversæ potentiæ, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum quod subjectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodam modo activa, et etiam materialis, in quantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animæ est causa omnium potentiarum sicut finis, et sicut principium activum; quarumdam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

Articulus VII

Utrum una potentia animæ oriatur ab alia.

1 Sent., dist. 3, quæst. 4, art. 3, et 2, dist. 24, quæst. 1, art. 2, corp.; et Ver. quæst. 14, art. 5, corp.; et quæst. 25, art. 6, ad 1; et de Anima, art. 13, ad 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una

potentia animæ non oriatur ab alia. Eorum enim quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ sunt simul animæ concreatæ. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Præterea, potentia animæ oritur ab anima sicut accidens a subjecto. Sed una potentia animæ non potest esse subjectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Præterea, oppositum non oritur a suo opposito; sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiæ autem animæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species. Ergo una earum non procedit ab alia.

— Sed contra, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiæ causatur ab alio, sicut actus phantasiæ ab actu sensus. Ergo una potentia animæ causatur ab alia.

Respondeo dicendum quod in his quæ secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodam modo causa eorum quæ sunt magis remota. Ostensum est autem supra, art. 4 huj. quæst., quod inter potentias animæ est multiplex ordo; et ideo **una potentia animæ ab essentia animæ procedit mediante alia.**

Sed quia essentia animæ comparatur ad potentias sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum vel seorsum per se, vel simul cum corpore; agens autem, et finis est perfectius; susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi, est minus perfectum; **consequens est quod potentiæ animæ quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et activi principii.** Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodam modo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. — Sed **secundum viam susceptivi principii e converso potentiæ imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum**; sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum, et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiæ sunt priores in via generationis; prius enim anima generatur quam homo.

Ad primum ergo dicendum quod sicut potentia animæ ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quamdam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas: et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris, in quantum substantia uno accidente mediante recipit aliud; et similiter potest dici de potentiis animæ.

Ad tertium dicendum quod potentiæ animæ opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti, sicut etiam species numerorum et figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

Articulus viii

Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata.

4 Sent., dist. 44, quæst. 3, art. 3, quæst. 1; et dist. 50, quæst. 1, art. 1, corp.; et 2 Cont., cap. 81, ad 5; et de Anima, art. 19.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim, in lib. de Spiritu et Anima, cap. 15, a princ., quod *anima recedit a corpore secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.*

2. Præterea, potentiæ animæ sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentiæ animæ sunt in ea etiam post mortem.

3. Præterea, potentiæ animæ etiam sensitivæ non debilitantur, debilitato corpore; quia, ut dicitur in 1 de Anima, text. 65, *si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis.* Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiæ animæ non corrumpuntur, corrupto corpore; sed manent in anima separata.

4. Præterea, memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat, lib. de Mem. et Reminisc., cap. 1. Sed memoria manet in anima separata; dicitur enim Luc. 16, 25, diviti epuloni in inferno secundum animam existenti: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo memoria manet in anima separata, et per consequens aliæ potentiæ sensitivæ partis.

5. Præterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de præmiis, vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litt., cap. 32, circ. med., quod, *sicut anima, cum corpus jacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata post mortem.* Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata, et per consequens omnes aliæ potentiæ.

— Sed contra est quod dicitur in lib. de Eccl.

Dogm., c. 19: *Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.* Ergo destructa carne, potentiæ sensitivæ non manent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est art. 6 et 7 hujus quæst., omnes potentiæ animæ comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed *quædam* potentiæ comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas; et **hujusmodi potentiæ necesse est quod maneant in anima, corpore destructo.**

Quædam vero potentiæ sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiæ sensitivæ partis et nutritivæ. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde **corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiæ actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice.** Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum quod liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur qua dicitur. Tamen potest dici, quod trahit secum anima hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum quod hæ potentiæ, quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animæ, sed conjuncti.

Ad tertium dicendum quod dicuntur non debilitari hujusmodi potentiæ, debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium hujusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus, 10 de Trin., cap. 11, ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ.

Ad quintum dicendum quod tristitia et gaudium sunt in anima separata non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in Angelis.

Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo; unde quædam ibi dicta retractat.

QUÆSTIO LXXVIII

DE POTENTIIS ANIMÆ IN SPECIALI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodam modo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita. — Primo namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. — Secundo de potentiis intellectivis. — Tertio de potentiis appetitivis.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° de generibus potentiarum animæ; 2° de speciebus vegetativæ partis; 3° de sensibus exterioribus; 4° de sensibus inferioribus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.

Ver. quæst. 10, art. 2, ad 2; et quæst. de Anima, art. 13; et 1 lib. de Anima, lect. 14, princ., et lect. 2, 3, 5 et 6, fine.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet *vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum, et intellectivum.* Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis et rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animæ, et non quinque.

2. Præterea, potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere; dicit enim Philosophus, in 2 de Anima, text. 13: *Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere ut intellectus et sensus, motus et status secundum locum; adhuc autem motus secundum alimentum et decrementum et augmentum.* Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ, visus enim appetit visibile conveniens; unde dicitur Eccli. 40, 22: *Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc* (1) *virides satione;* et eadem ratione quælibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animæ.

4. Præterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in 3 de Anima, text. 48 et seq. Non ergo motivum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 27: *Potentias autem dicimus* « **vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum** ».

---

(1) Vulgata... *oculus tuus, et super hæc* etc.

Respondeo dicendum quod quinque sunt genera potentiarum animæ, quæ numerata sunt; — tres vero dicuntur animæ; — quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et hujus diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundum quod diversimode operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animæ. et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. — Est ergo quædam operatio animæ quæ in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale; et talis est operatio *animæ rationalis*. — Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; et talis est operatio *animæ sensibilis;* quia etsi calidum, et frigidum, et humidum, et siccum, et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ, requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. — Infima autem operationum animæ est quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco, hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum; et talis est operatio *animæ vegetabilis*. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in 2 de Anima, text. 50.

Genera vero potentiarum animæ distinguuntur secundum objecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, ad 4. Objectum autem operationis animæ in *triplici* ordine potest considerari. *Alicujus* enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentiarum animæ dicitur *vegetativum;* non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem *aliud* genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem *aliud* genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. — Cum autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundum *duplicem* rationem ad animam comparari. *Uno* modo secundum quod nata est animæ conjungi, et in anima esse per suam similitudinem; et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum* respectu objecti communissimi, quod est ens universale. *Alio* vero modo secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem: et secundum hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animæ: unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. — Quædam enim viventia sunt in quibus est tantum *vegetativum*, sicut in plantis. — Quædam vero, in quibus cum vegetativo est etiam *sensitivum*, non tamen *motivum secundum locum*, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. — Quædam vero sunt quæ supra hoc habent *motivum secundum locum*, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam; et ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. — Quædam vero viventia sunt in quibus cum his est *intellectivum*, scilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in 2 de Anima, text. 27.

Et per hoc solvuntur *duo prima* objecta.

Ad tertium dicendum quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam: et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur, prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret *appetitivum* ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum quod quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis non tamen sensus et appetitus, in quantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cujus signum est quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

Articulus II

Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet « nutritivum, augmentativum et generativum ».

2 Cont., cap. 58, et quæst. de Anima, 13 corp., ad 2, et 15; et lib. 2 de Anima, lect. 9, fine.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet *nutritivum, augmentativum et generativum*. Hujusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

2. Præterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus, quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea, anima est pars potentior natura corporea (1). Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem, et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima; non est ergo alia potentia animæ augmentativa a generativa.

4. Præterea, unaquæque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eadem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in 2 de Anima, text. 48. Est enim *potentia potens salvare suscipiens ipsam*. Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 de Anima, text. 34, 46 et 47, quod *opera hujus animæ sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere*.

Respondeo dicendum quod **tres sunt potentiæ vegetativæ partes**. *Vegetativum* enim, ut dictum est art. præc., habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. — Una quidem, per quam esse acquirat; et ad hoc ordinatur **potentia generativa**. — Alia vero per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur **vis augmentativa**. — Alia vero per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita; et ad hoc ordinatur **vis nutritiva**.

Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam, in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio; quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodam modo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo, et universaliori. *Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris*, ut patet per Dionysium, in 7 cap. de divin. Nom., inter med. et fin. lect. 4. Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in 2 de Anima. text. 49 : *Est enim rei jam perfectæ facere alteram, qualis ipsa est.* Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativæ vero, nutritiva.

Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi vires dicuntur naturales; tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse, et quantitatem, et conservationem; licet hæ vires habeant hoc altiori modo; tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas; quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco; sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis per quam semen hujusmodi præparetur; et hæc est vis generativa.

Ad tertium dicendum quod quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvæ quantitatis; et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco; et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiæ conditionem.

Ad quartum dicendum quod, sicut jam dictum est, art. præc., operatio vegetativi principii completur mediante calore, cujus est humidum consumere; et ideo ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis; quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ et generativæ.

Articulus III

Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

2 Sent., dist. 2, quæst. 2, art. 2, ad 5, fin.; et quæst. de Anima, art. 13, corp.; et 3 lib. de Anima, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exterio-

(1) Ita Rom. edit. et Patav. — Nicolaius : *Animæ pars est potentior quam natura corporea.*

Art. 3. — Lamennaisius et Balmesius dixerunt fieri posse, ut homo novum sensum temporis progressu adquirat; quod a Schola negatur, quia vis sentiendi ad essentiam naturæ humanæ pertinet, et inde si homo sextum sensum acquireret profecto novam naturam indueret.

res. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiæ distinguantur per objecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Præterea, magnitudo, et figura, et alia, quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur, in 2 de Anima, text. 63 et 64. Diversitas autem per se objectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore, quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quam coloris et soni.

3. Præterea, unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et hujusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Præterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 de Anima, text. 128, quod *non est alter sensus præter quinque.*

Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias; unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. **Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur.**

Est autem *duplex* immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. *Naturalis* quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale; sicut calor in calefacto; *spiritualis* autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus; alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent. dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in *visu;* in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis secundum locum quidem in sono, qui est objectum *auditus;* nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione; secundum alterationem vero in odore, qui est objectum *olfactus;* oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in *tactu et gustu;* nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior: et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior, et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in 8 Physic., text. 55. Tactus autem et gustus sunt maxime naturales (1), de quorum distinctione post dicetur, in solut. 3 et 4 argum. Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se, sed solæ qualitates tertiæ speciei, secundum quas contingit alteratio; et ideo solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum; quia, ut dicitur in 7 Phys., text. 12, *secundum eadem alteratur sensus secundum quæ alterantur corpora inanimata.*

Ad secundum dicendum quod magnitudo, et figura, et hujusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens, et sensibilia propria quæ sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes; sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero patet quod sunt species quantitatis; figura autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figuræ in terminatione magnitudinis; motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subjecti vel localis distantiæ quantum ad motum augmenti, et motum localem, vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis; et sic sentire motum et quietem est quodam modo sentire unum et multa.

(1) Edit. Nicolai, *materiales.*

Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterativæ, ut superficies est subjectum coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie et a parva; quia etiam ipsa albedo dicitur magna, vel parva; et ideo dividitur secundum proprium subjectum.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus videtur dicere, in 2 de Anima, text. 106 et deinc., sensus tactus est unus genere, sed dividiur in multos sensus secundum speciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum), qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus; et ideo de facili a tactu distinguitur. Posset tamen dici quod omnes illæ contrarietates singulæ conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi, 2 de Anima, text. 28 et 94, est quædam species tactus quæ est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad alias species quæ per totum corpus diffunduntur. Si vero tactus sit unus sensus tantum propter unam rationem communem objecti, dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quæ ei proprie objicitur; gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quæ ei proprie objicitur (ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara), sed secundum præambulam qualitatem in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui est objectum tactus.

Articulus IV

Utrum interiores sensus convenienter distinguantur.

De Anima, art. 13, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sensus judicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus; quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur sensus communis.

3. Præterea, secundum Philosophum, lib. de Memor. et Reminisc., cap. 1, *phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi*. Sed passio non dividitur contra subjectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum communem.

4. Præterea, intellectus minus dependet a sensu quam quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu; unde dicitur in 1 Poster., text. 33, quod *quibus deest unus sensus, deficit una scientia*. Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivæ partis ad perci-

---

Art. 4. — Rosminius tenuit perceptionem sensitivam neque esse subjectivam, quia aliquid extra subjectum refert, neque objectivam, quia cum illud, quod extra subjectum refert, non sit determinatum et singulare, ipsum tanquam objectum proprium non refert, quocirca illam *extra subjectivam* dixit. Ipse ad hanc sententiam ex eo adductus est, quod putavit sensationes non esse nisi immutationes sensus *corporeo fundamentalis*, quem animus, ob suam cum corpore unionem perenniter habet. Nam cum animus perennem sensum sui corporis habeat, efficitur ut quoties res externæ aliquid in corpus agunt, nullum sensum sui in animo immediate gignant, sed sensum fundamentalem corporis immutent, proindeque animus immutationes a rebus in illo sensu factas, non vero res ipsas sentiat. Ex quo intelligitur, cum res objecta sensum immutat, animum aliquid indeterminatum extra se positum sed non rem ipsam sentire (*Saggio* etc. Sez. 5, part. 5, Sez. 6, part 3). — Hæc doctrina Rosminii de aliquo novo sensu (scilicet *sensus fundamentalis*) quæ Scholæ opponitur, nihil ad discrimen inter *objectivum* et *extra subjectivum* statuendum confert. Nam quælibet immutatio sensus fundamentalis, quæ perceptionem sensitivam secundum Rosminium constituit, est passio ipsius sensus; at omnis passio sensus, ad illud objectum, quod in sensum aliquid agit, natura sua refertur; ergo omnis immutatio ad illud singulare objectum, a quo producitur, necessario refertur. Prorsus nullum est discrimen, quod inter objectivum atque extra subjectivum Rosminius commentus est (Sanseverino). Tongiorgius Rosminii sententiam circa sensum fundamentalem amplexus est. Cfr. Zigliara, *Summa Philos., psychol.* l. 3, c. 2. — Malebranchius negavit Sensum communem, (*De inquir. verit.* lib. 1, c. 1, n. 1 et c. 13, n. 4) et perceptionem sensionum a quodam principio intellectivo derivandam esse putavit. Condillacus (*Essai sur l'origine des connaiss.* p. 1, sect. 2) cum sensistis censuit proprium esse cujusque facultatis sentientis sensiones suas sentire, easque ab aliis distinguere. — Circa *Imaginationem* etiam erravit Malebranchius docens illam non esse aliud nisi intellectum qu res a sensibus remotas apprehendit. — Circa *Memoriam* autem Giobertius et Rosminius errarunt, docentes ipsam inter facultates sentientes adnumerari non posse.

piendas intentiones quas non percipit sensus, quam vocant *æstimativam*.

5. Præterea, actus cogitativæ, qui est conferre et componere, et dividere; et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu æstimativæ et memorativæ quam actus æstimativæ ab actu phantasiæ. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam et memorativam; vel æstimativa et memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea, Augustinus, 12 super Gen. ad litt., cap. 7, 24, etc., ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quæ fit per sensum, et spiritualem, quæ fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

— Sed contra est quod Avicenna, in suo libro de Anima, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet *sensum communem*, *phantasiam*, *imaginativam*, *æstimativam et memorativam*.

RESPONDEO dicendum quod cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cum potentia animæ nihil aliud sit quam proximum principium operationis animæ. — Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens: cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo: moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilium, et quæ conservet.

Rursus considerandum est quod si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus. in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua, vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum.

Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius* et *communis*, de quorum distinctione post dicitur, in solut. 1 et 2 arg. — Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quæ idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. — Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa*. — Ad conservandum autem eas *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum, cujus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; puta, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones prædictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quæ per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis; est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativæ non solum habet *memoriam*, sicut cætera animalia, in subita recordatione præteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam secundum individuales intentiones. — Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam inter æstimativam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis, componimus unam formam montis aurei, quam nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc rationem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic **non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet — sensum communem, — imaginationem, — æstimativam, — et memorativam.**

Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur *communis* per prædicationem, sicut ge-

nus, sed sicut communis radix, et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum quod sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus; quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum quod sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 7, ita etiam anima subjicitur alii potentiæ mediante alia; et secundum hunc modum *phantasticum* et *memorativum* dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum quod licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum, intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest; et similiter æstimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam. Et ideo non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum quod Augustinus *spiritualem visionem* dicit esse quæ fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

QUÆSTIO LXXIX

De potentiis intellectivis. — *In tredecim articulos divisa.*

Deinde quæritur de potentiis intellectivis; circa quod quæruntur tredecim: 1° utrum intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia; 2° si est potentia, utrum sit potentia passiva; 3° si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem; 4° utrum sit aliquid animæ; 5° utrum intellectus agens sit unus omnium; 6° utrum memoria sit in intellectu; 7° utrum sit alia potentia ab intellectu; 8° utrum ratio sit alia potentia ab intellectu; 9° utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ; 10° utrum intelligentia sit alia potentia præter intellectum; 11° utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ; 12° utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivæ partis; 13° utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

Articulus primus

Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ.

Ver. quæst. 17, art. 1. corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa ejus essentia. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animæ, sed essentia; dicit enim Augustinus, 9 de Trinit., cap. 4. circa med.: *Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant.* Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animæ. *Appetitivum* autem et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur in 2 de Anima, text. 27; conveniunt autem in mente; quia Augustinus, 10 de Trinitate, cap. 11, ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ; et non aliqua ejus potentia.

3. Præterea, secundum Gregorium, in homil. Ascensionis, 29 in Evang., non remote a princ., *homo intelligit cum Angelis.* Sed Angeli dicuntur mentes et intellectus. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

4. Præterea, ex hoc convenit alicui substantiæ quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

— Sed contra est quod Philosophus ponit *intellectivum* potentiam animæ, ut patet in 2 de Anima, text. 27.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere secundum præmissa, quæst. 54, art. 3, et 59, art. 2, et 77, art. 1, quod intellectus sit aliqua potentia animæ, et non ipsa animæ essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse: unde **in solo Deo intellectus est ejus essentia; — in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.**

Ad primum ergo dicendum quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa

anima sensitiva. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus; et similiter anima intellectiva quandoque nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute, sicut dicitur in 1 de Anima, text. 65, quod *intellectus est substantia quædam*. Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est species, vel essentia.

Ad secundum dicendum quod *appetitivum* et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animæ secundum diversas rationes objectorum. Sed *appetitivum* partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine hujusmodi organo; nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus, in ratione, lib. 3 de Anima, text. 42.

Ad tertium dicendum quod in Angelis non est alia vis quam intellectiva et voluntas, quæ ad intellectum consequitur; et propter hoc Angelus dicitur mens, vel intellectus, quia tota virtus ipsius in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ejus intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.

Articulus II

Utrum intellectus sit potentia passiva.

3 Sent., dist. 14, art. 1, quæst. 2, corp., et ad 2; et 2 Cont., cap. 59; et Ver. quæst. 16, art. 1, ad. 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundum materiam, sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Præterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 6. Sed intellectus, si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur in 3 de Anima, text. 20. Ergo potentia intellectiva non est passiva

3. Præterea, agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus, 3 super Gen. ad litt., c. 16, in med., et Aristoteles in 3 de Anima, text. 19. Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multo magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 12, quod *intelligere est pati quoddam*.

Respondeo dicendum quod pati *tripliciter* dicitur. — Uno modo *propriissime*, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo ægrotat, aut tristatur. — Secundo modo *minus proprie* dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens; et secundum hoc dicitur pati non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur; et non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur; vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moveatur. — Tertio dicitur aliquis pati *communiter* ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur; secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est, quæst. 5, art. 2, et 78, art. 1, habet operationem circa ens in universali.

Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens præexistit sicut in prima causa; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem *dupliciter* se habet ad actum. — Est enim *quædam* potentia quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum cœlestium; — *quædam* autem potentia est quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. — Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est, quæst. 58, art. 1. — Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 14. Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis; et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt

proprii materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cujuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animæ passiones, qui etiam in 1 Ethic., cap. ult., dicitur *rationalis per participationem*, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus, est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles, 3 de Anima, text. 5, ob hoc nominat *intellectum possibilem*, non est passivus, nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis; et ideo est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

Articulus III

Utrum sit ponere intellectum agentem.

De Anima, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibile tantum.

2. Præterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen; contra: lumen requiritur ad visum, in quantum facit medium lucidum in actu; nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est ponere intellectum agentem.

3. Præterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas ejus sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 17, quod *sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere*. Est ergo ponere intellectum agentem.

Respondeo dicendum quod secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur, art. seq., et quæst. 84, art. 6. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et hujusmodi vocabat *species*, sive *ideas*; ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent. — Sed quia Aristoteles, lib. 3 Metaphysicæ, text. 10, usque ad fin. lib., non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturæ, seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. **Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.**

Ad primum ergo dicendum quod sensibilia inveniuntur actu extra animam; et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ; in parte autem sensitiva omnes passivæ; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum quod circa effectum luminis est duplex opinio. — Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles; et secundum hoc similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. — Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium

---

Art. 3. — *Intellectus agens*, dicit Sylvius, est ea animæ facultas, quæ potest abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus, easque intellectui possibili præbere. *Possibilis* autem, est ea potentia, quæ species intelligibiles recipere potest, et per illas intellectionem producendo intelligere.—Errores plures quidam philosophi circa intellectum agentem docuerunt. Rosminius contendit lumen quod phantasma illuminat, esse ideam *innatam entis possibilis*, atque intellectum agentem, esse virtutem intellectivam, quæ, cum illam ideam animo insitam phantasmatis accommodet, hæc universalia, proindeque intelligibilia actu reddit. Giobertius, Hugoninus, et Ubaghs cum Lovaniensibus, lumen intelligibile sive id quod res intelligibiles efficit extra animam posuerunt, et illud esse ipsum lumen intelligibile Dei (Sanseverino). Hæc doctrina ontologistica, cum Platonis opinione (de qua hic in corp.) affinitatem habet.

fiat actu lucidum, ut Commentator dicit, in 3 de Anima, comm. 18. Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

Ad tertium dicendum quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

Articulus IV

Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.

2 Cont., cap. 76 et 78; et de Anima, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima, secundum illud Joan. 1, 9: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

2. Præterea, Philosophus, in 3 de Anima, text. 20, attribuit intellectui agenti quod non *aliquando intelligit*, et *aliquando non intelligit*. Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passivus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quod homo semper poterit intelligere, cum voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea, Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 19, quod *intellectus agens est substantia actu ens*. Nihil autem est respectu ejusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ; videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quod sit aliqua potentia; non est enim nec passio, nec habitus; nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animæ; sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animæ procederet; et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectus; quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, 3 de Anima. text. 17 et 18, quod *necesse est in anima has esse differentias*, scilicet intellectum possibilem et agentem.

Respondeo dicendum quod **intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ.** Ad cujus evidentiam considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu, et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quæ intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu; sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ; non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 1, cum de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles, lib. 3 de Anima, text. 18, comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius dicit in comment. 3 de Anima. — Sed intellec-

tus separatus secundum nostræ fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animæ. et in quo solo beatificatur, ut infra patebit, quæst. 106, art. 2. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalm. 4, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Ad primum ergo dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat, text. 19 : *Idem autem est secundum actum scientia rei.* Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum quod si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum ; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum, sed ut faciens objecta in actu ; ad quod requiritur præter præsentiam intellectus agentis præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum et exercitium in hujusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc non differt, utrum intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarumdam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eamdem animam, in quantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiæ (quæ quidem virtus dicitur intellectus agens), et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis in quantum est in potentia ad hujusmodi species.

Ad quintum dicendum quod cum essentia animæ sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit (1) a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias ejus potentias

Articulus v

Utrum intellectus agens sit unus in omnibus.

De Anima, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in 3 de Anima, text. 19 et 20. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis ; sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Anima. text. 18, quod *intellectus agens est sicut lumen.* Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Respondeo dicendum quod veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis art. præc. Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum ; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. **Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum,** quæ multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 2. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc quod possibilis est separatus, quia, ut ipse dicit, lib. 3 de Anima, text. 19, *agens est honorabilius patiente.* Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis ; et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum ; sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia, a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, in quantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum quod omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quæ est principium hujus actionis ; et hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus ; oportet tamen quod ab

(1) Al., *abstrahitur.*

uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli, non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

Articulus VI

Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ.

2 Cont., cap. 74, fin. ; et Ver. quæst. 10, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animæ. Dicit enim Augustinus, 12 de Trinit., c. 2 et 3, quod *ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia.* Sed memoria est hominibus pecoribusque communis ; dicit enim ibidem quod *possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ.* Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectus.

2. Præterea, memoria præteritorum est. Sed præteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub hic et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Præterea, in memoria conservantur species rerum quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu ; quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili ; intellectum autem esse in actu est ipsum intelligere in actu ; et sic intellectus omnia intelligit in actu quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 de Trinit., c. 11, parum ante med., quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens.*

Respondeo dicendum quod cum de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, in quantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cujus similitudo in intellectu existit. Sic ergo secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu ; sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem relinquitur, secundum ipsum, quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectiva quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva secundum hunc modum.

Sed hæc opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis ; dicit enim in 3 de Anima, text. 8, quod *cum intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicitur quis secundum actum (hoc autem accidit, cum possit operari per seipsum) ; est quidem et tunc potentia quodam modo, non tamen simpliciter, ut ante addiscere, aut invenire.* Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur ; quia et tunc est quodam modo in potentia, sed aliter quam ante intelligere, eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit, multo fortius intellectus immobiliter, et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas.

Sic igitur si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. — Si vero de ratione memoriæ sit quod ejus objectum sit præteritum ut præteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium. Præteritum enim ut præteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Art. 6. — Memoria secundum communem usum loquentium significat notitiam præteritorum, ait B. Thomas, q. 10 de Verit. art. 2 ; hæc autem notitia est actus potentiæ memorativæ seu memoriæ, quatenus memoria sumitur pro vi memorativa, et definiri potest, esse potentia qua possumus habere cognitionem de præteritis. Ad hoc autem in primis necessarium est quod species rerum præteritarum conserventur, ac deinde quod potentia feratur in res illas præteritas. — Fide certum est hominem ea parte qua rationalis est habere memoriam seu recordationem præteritorum. Docet enim S. Scriptura homines post mortem, seu ipsorum animas, meminisse eorum quæ hic gesserunt. Vide Luc. 16, historiam Epulonis ; et insuper : Sapient. 5, 3 ; Is. 66, 24 ; Marc. 9, 45 (Sylvius). — Si memoria sensitiva est quædam specialis facultas sentiendi, memoria intellectiva non est facultas quæ ab intellectu specie differt, quemadmodum fere omnes recentes opinantur, sed est quædam ipsius intellectus affectio. Tamen etsi non sit facultas specialis, inter ipsam et intellectum aliquam distinctionem existere indubium est (Sanseverino) *inf. art. 7.*

Ad primum ergo dicendum quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis; species enim conservantur non in parte animæ sensitiva tantum, sed magis in conjuncto, cum vis memorativa sit actus organi cujusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum præter concomitantiam organi corporalis; unde Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 6, quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus.*

Ad secundum dicendum quod præteritio potest ad duo referri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quæ quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quæ est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a præsenti sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, in quantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in præsenti, vel in præterito, vel in futuro esse. Ex parte vero actus præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu; quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est, quæst. 75, art. 2. Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit præteritum, prout est hic et nunc.

Ad tertium dicendum quod species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum; et tunc dicitur intellectus esse in potentia; aliquando autem secundum ultimam completionem actus; et tunc intelligit actu; aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum; et tunc dicitur esse intellectus in habitu; et secundum hunc modum intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit.

Articulus VII

Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

1 Sent., dist. 3, quæst. 4. art. 1; et 2 Cont. cap. 74. fin.; et Ver. quæst. 7, art. 3, ad 3, et quæst. 20, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim, in 10 de Trin., c. 10 et 11, ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Præterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivæ partis, et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra dictum est, quæst. 78, art. 4. Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

3. Præterea, secundum Augustinum, loc. cit., memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

— Sed contra, de ratione memoriæ est quod sit thesaurus, vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus in 3 de Anima, text. 6, attribuit intellectui, ut dictum est art. præc. Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, q. 77, art. 3, potentiæ animæ distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, eo quod ratio cujuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra, ibid., quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva, quæ respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis; quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto in actu existente; et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur **nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agentis. — Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu.** Ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis in tertia distinctione 1 Sententiarum, dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in 14 de Trinit., c. 7, in med., quod *si accibiantur memoria, intelligentia et voluntas, secun-*

dum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit. Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed *memoriam* accipit pro habituali animæ retentione, *intelligentiam* autem pro actu intellectus, *voluntatem* autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum quod præteritum et præsens possunt esse propriæ differentiæ potentiarum sensitivarum, secundum diversitatem objectorum, non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dicta, art. præc.

Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu, et hoc modo etiam æquatur ei; non autem sicut potentia potentiæ.

Articulus VIII

Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Ver. quæst. 15, art. 1, et quæst. 16, art. 1, corp., fin.; et 1 de Anima, lect. 24. fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In lib. enim de Spiritu et Anima, cap. 11, ante med., dicitur: *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.* Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

2. Præterea, Boetius dicit, in lib. 5 de Consol., prosa 4 et ult., quod *intellectus comparatur ad rationem sicut æternitas ad tempus.* Sed non est ejusdem virtutis esse in æternitate, et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

3. Præterea, homo communicat cum Angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quæ est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit Angelis, unde et intellectuales dicuntur.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 super Genes. ad litt., cap. 20, in princ., quod *illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ratio ergo, et intellectus, et mens sunt una potentia.

Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ, quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, 7 c. de div. Nom., a princ. lect. 2. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiæ; quamvis liber ille non sit magnæ auctoritatis, ut jam dictum est quæst. 77, art. 8.

Ad secundum patet responsio ex dictis in corp. art. Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile; et ideo Boetius comparavit intellectum æternitati, rationem vero tempori.

Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt, sed imperfecte; et ideo vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis; sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

Articulus IX

Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.

1-2, quæst. 74, art. 2; et 2 Sent. dist. 24, quæst. 2, art. 2; et Ver. quæst. 25. art. 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. Dicit

Art. 8. — Tituli ratio est, quia dicimus hominem habere intellectum, dicimus et ipsum ratione vigere. Utrum igitur hæc dicentes, eamdem significemus virtutem animæ an diversam (Cajetanus).

Art. 9. — Titulus ex Augustini verbis occasionem sumit.

enim Augustinus, 12 de Trinit., c. 4, in fine, quod *imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori.* Sed partes animæ sunt ipsæ ejus potentiæ. Ergo duæ potentiæ sunt ratio superior et inferior.

2. Præterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 1 a med., quod *scientificum animæ, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo, quo cognoscit contingentia;* et probat per hoc, quia *ad ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur.* Contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod æternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat *scientificum*, et superior pars rationis, quæ secundum Augustinum, lib. 12 de Trin., c. 7, in fine, *intendit æternis conspiciendis et consulendis;* et quod idem sit quod Philosophus vocat *ratiocinativum*, vel *opinativum*, et inferior ratio, quæ secundum Augustinum, ibid., *intendit temporalibus disponendis.* Est ergo alia potentia animæ ratio superior, et ratio inferior.

4. Præterea, Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 22, post princ., quod *ex imaginatione fit opinio; deinde mens dijudicans opinionem, sive vera sit sive falsa, dijudicat veritatem*, unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur judicatum est jam, et determinatum, vere dicitur intellectus. Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 12 de Trinit., c. 4, in princ., quod *ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur.* Non ergo sunt duæ potentiæ.

RESPONDEO dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ esse possunt. Dicit enim, lib. 12 de Trinit., c. 7, quod *ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis;* conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur *quæ intendit temporalibus rebus.* Hæc autem duo, scilicet temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* In via vero judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant; sicut principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus; conclusiones vero ex his deductæ, ad habitum scientiæ. Et ideo ex principiis geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium, et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde **una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior; sed distinguuntur secundum Augustinum** (lib. 12 de Trinit., c. 4, in princ.), **per officia actuum, et secundum diversos habitus.** Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quamcumque rationem partitionis potest pars dici; in quantum vero ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partes dicuntur, et non quia sunt diversæ potentiæ.

Ad secundum dicendum quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, in quantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur, et diriguntur a principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum quod *scientificum*, de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior. Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. *Opinativum* autem, et *ratiocinativum* in minus est quam ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia; quia utraque cognoscit secundum eamdem rationem objecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quæ habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit, utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit, sicut et habent imperfectum esse, et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum, et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animæ, *scientificum et ratiocinativum*, non quia sunt duæ potentiæ, sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus; ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim

significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Dijudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhærere.

Articulus x

Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

1 Sent., dist., 3, quæst. 4, art. 1.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim. in lib. de Spiritu et Anima, c. 11, quod *cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit sensus, deinde imaginatio, dein ratio, postea intellectus, et postea intelligentia.* Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo et intellectus et intelligentia.

2. Præterea, Boetius dicit in 5 de Consol., prosa 4, quod *ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur* (1). Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus, sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

3. Præterea, actus sunt prævii potentiis, ut dicitur in 2 de Anima, text. 33. Sed intelligentia est quidam actus, ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui, diversus. Dicit enim Damascenus, l. 2 de orth. Fid., c. 22, post princ., quod *primus motus intelligentia dicitur; quæ vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quæ permanens, et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur: excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans, et dijudicans,* φρόνησις *dicitur* (id est, sapientia); φρόνησις *autem dilatata facit cognitionem, id est, interius dispositum sermonem;* ex quo ait *provenire sermonem per linguam enarratum.* Ergo videtur quod intelligentia sit quædam specialis potentia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 21, quod *intelligentia indivisibilium est, in quibus non est falsum.* Sed hujusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia præter intellectum.

Respondeo dicendum quod hoc nomen *intelligentia* proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos *Angelos* dicimus, *intelligentiæ* vocantur forte propter hoc quod hujusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de græco translatis dicuntur *intellectus*, seu *mentes*. Sic ergo **intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia**; innuitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor, intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum: quorum quatuor, intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ, sicut et in omnibus est alia potentia activa et alia passiva; alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis; qui quandoque est in potentia tantum; et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia; et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo qui est considerare; et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

Ad primum ergo dicendum quod si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus; et sic dividitur contra intellectum sicut actus contra potentiam.

Ad secundum dicendum quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis; unde ibidem dicit quod *ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola Dei: proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligit.*

Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiæ, scilicet intellectivæ; quæ primo quidem simpliciter aliquid apprehendit; et hic actus dicitur *intelligentia;* secundo vero id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum, vel operandum; et hic vocatur *intentio;* dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio;* dum vero id quod est cogitatum, examinat ad aliqua certa, dicitur *scire*, vel *sapere;* quod est φρόνησις vel *sapientia;* nam sapientiæ est judicare, ut dicitur in 1 Metaph.. cap. 2, a princ. Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare; et hæc est *dispositio interioris sermonis*, ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed sola illa quæ non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est in corp. art.

Articulus xi

Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.

3 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 3, quæst. 2; et Ver. quæst. 3, art. 3; et 3 de Anima, lect. 15.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod

Art. 10. — Titulus occasionatus ex dictis theologorum præcipue qui hoc vocabulo *intelligentiæ* uti pluries videntur.

(1) Boetius, *contuetur*.

Art. 11. — Kantius intellectum practicum a speculativo, specie differre posuit. Rosminius autem contendit intellectum non-

intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. *Apprehensivum* enim et *motivum* sunt diversa genera potentiarum, ut patet in 2 de Anima, text. 27. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum; intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectus est *verum*, practici autem *bonum;* quæ differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed æstimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra dictum est, quæst. 78, art. 4. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

— Sed contra est quod dicitur in 3 de Anima, text. 49, quod *intellectus speculativus per extensionem fit practicus*. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

Respondeo dicendum quod **intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentiæ.** Cujus ratio est quia, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 3, id quod accidentaliter se habet ad objecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia hujusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus, et practicus; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 49, quod *speculativus differt a practico fine;* unde et a fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille vero practicus, id est, operativus.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum; quod convenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse verum, in quantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum quod multæ differentiæ diversificant sensitivas potentias quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est, in corp., et art. 7 huj. quæst., et quæst. 77, art. 3.

nisi speculativum esse, quia omnis cognitio necessario speculativa est.

Articulus XII

Utrum synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

2 Sent., dist. 24, quæst. 2, art. 3; et Ver. quæst. 16, art. 1, et art. 2, ad. 4.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi Ezech. 1, super illud: *Quatuor facies uni*, dividitur synderesis contra irascibilem, et concupiscibilem et rationalem, quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. Præterea, opposita sunt unius generis, ex cap. de oppositis, prope finem. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinat ad bonum; sensualitas autem, semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum, 12 de Trinit., cap. 12 et 13. Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. 2 de libero Arbitrio. cap. 10, post med., quod *in naturali judicatorio adsunt quædam regulæ, et semina virtutum, et vera, et incommutabilia*. Hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles, quibus judicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., cap. 2, videtur quod synderesis sit idem quod ratio; et ita est quædam potentia.

— Sed contra, *potentiæ rationales se habent ad opposita*, secundum Philosophum, 9 Metaph., text. 3.

Art. 12. — *Synderesis* ut hic dicitur, non est potentia, sed habitus naturalis primorum principiorum; seu, ut dicit S. Doct. infra 1ª 2ªᵉ, q. 94, art. 1, ad 2, est « Lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum ». *Conscientia* vero est applicatio scientiæ ad aliquod particulare factum, seu: « Judicium intellectus practici ex principiis communibus dictans aliquid in particulari hic et nunc esse fugiendum ut malum, vel faciendum ut bonum ». Conscientia itaque est conclusio syllogismi practici. Sic, v. g. synderesis dicit: « Malum est fugiendum »; ratio subsumit: « atqui pigritia est malum »; conscientia autem concludit in particulari: « Ergo mihi, hic et nunc fugienda est pigritia ».

Nota pro titulo: *Synderesis*, id est instigatorium ab bonum, et murmur quem sentimus in nobis de malo moris. *Specialis*, contra communem. *Potentia* contra actum et habitum. Ita quod duo quæruntur: an hic murmur spectet ad quamdam specialem potentiam animæ; an ad communem jam dictam, scilicet intellectum. Et sive spectet ad intellectum, sive ad aliam potentiam, an sit ipsa potentia an non. (Cajet.).

Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia; si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis.

RESPONDEO dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus; licet quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.

Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod, sicut supra dictum est, art. 8 hujus quæst. ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum judicamus per principia per se naturaliter nota de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in 6 Ethic., cap. 6. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo quod **synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.**

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.

Ad secundum dicendum quod oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum quod hujusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiæ, et synderesi sicut habitui; unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter judicamus.

ARTICULUS XIII

Utrum conscientia sit quædam potentia.

2 Sent., dist. 24, quæst. 2, art. 4; et Ver. quæst. 17, art. 1; et Rom. 2, lect. 3.

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia sit quædam potentia. Dicit enim Origenes, super illud Rom. 2: *Reddente illis testimonium conscientia*, etc., quod *conscientia est spiritus corrector, et pædagogus animæ sociatus, quo separatur a malis, et adhæret bonis*. Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam: vel ipsam mentem, secundum illud Ephes. 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestræ;* vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum, 12 super Gen. ad litt., cap. 6 et 7. Est ergo conscientia quædam potentia.

2. Præterea, nihil est peccati subjectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum peccati: dicitur enim ad Tit. 1, 15, de quibusdam, quod *inquinatæ sunt eorum mentes* (1), *et conscientia*. Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Præterea, necesse est quod conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine; nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

— Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

RESPONDEO dicendum quod **conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus.** Et hoc patet *tum* ex ratione nominis, *tum* etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam conscientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. — Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis, vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit *tripliciter*. — *Uno* modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse, secundum illud Eccle. 7, 23: *Scit conscientia tua, te crebro maledixisse aliis* (2); et secundum hoc conscientia dicitur testificari. — *Alio* modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. — *Tertio* modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum, vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel

---

ART. 13. — Et sic patet quod synderesis est habitus, conscientia vero est actus. Sed nota tamen quod conscientia sæpius sumitur pro habitu primo, scilicet synderesi, qui est principalis radix et regula conscientiæ. *Vide quæ de Conscientia dicuntur, in 1ª 2ªᵉ, quæst. 19, art. 3.*

(1) Vulgata: *et mens.*

(2) Vulgata: *Scit enim conscientia tua, quia et tu crebro, maledixisti aliis.*

accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus ; unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus in Glossa Ezech. 1, super illud : *Quatuor facies uni*, synderesim *conscientiam* nominat ; et Basilius, hom. in princ., Proverb., a med., *naturale judicatorium* ; et Damascenus dicit, lib. 4 de Fid. orth. cap. 23, quod est *lex intellectus nostri*. Consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subjecto, sed sicut cognitum in cognitione, in quantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum quod actus et si non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, et si multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est, art. præc.

QUESTIO LXXX.

De potentiis appetitivis in communi. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis, et circa hoc consideranda sunt quatuor. — Primo de appetitu in communi. — Secundo de sensualitate. — Tertio de voluntate. — Quarto de libero arbitrio.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ ; 2° utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum sicut in potentias diversas.

Articulus primus

Utrum appetitus sit aliqua specialis animæ potentia.

3 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 2 ; et Ver. quæst. 15, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Ad ea enim quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis ; quia *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 1. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur secundum objecta. Sed idem est quod cognoscimus, et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ appetitiva dicatur.

— Sed contra est quod Philosophus, in 2 de Anima, text. 27, distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, distinguit vires appetitivas a cognitivis.

Respondeo dicendum quod **necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam.** Ad cujus evidentiam considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio ; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quæ cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum ; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodam modo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodam modo appropinquant, in quo omnia præexistunt, sicut Dionysius dicit, cap. 5 de div. Nom., lect. 1. Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea quæ ap-

---

Art. 1. — Appetitus in genere est propensio seu inclinatio ad bonum vi cognitiva apprehensum. Cum igitur cognitio duplex sit, sensitiva videlicet et rationalis, duplex etiam esse debet appetitus, qui in cognitione radicem habet, (art. seq.) ; *sensualitas* est nomen appetitus sensitivi, (q. 81) ; et *voluntas* est nomen appetitus rationalis, (q. 82). — Articuli ratio est, quia cum omnibus rebus attribuatur appetere suum bonum, animalibus specialiter attribuitur quod appetunt. — Adverte quod ratio S. Thomæ subtilissima est, et a priori ostendit necessitatem quare appetitivum ponit specialem potentiam seu virtutem distinctam contra alias potentias, in habentibus cognitionem. In aliis vero non (Cajet.).

prehendit, non solum ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

Ad primum ergo dicendum quod appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est in corp. art. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur, et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens, aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum quod unaquæque potentia animæ est quædam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum ejus vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum (1); sed quia est conveniens simpliciter animali.

Articulus II

Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiæ.

Ver. quæst. 15, art. 3, corp., et quæst. 22, art. 4; et 1 de Anima, lect. 10, et 3, lect. 24, com. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ. Potentiæ enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 3, et 79, art. 7. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium; et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ; cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

3. Præterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

— Sed contra est quod Philosophus, in 3 de Anima, text. 57. distinguit duplicem appetitum et dicit quod *appetitus superior movet inferiorem.*

Respondeo dicendum quod **necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo.** Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso; unde appetibile apprehensum est *movens non motum;* appetitus autem *movens motum*, ut dicitur in 3 de Anima, text. 54, et 11 Metaph., text. 53. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Ad primum ergo dicendum quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum, vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum; unde differentiæ apprehensi sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta.

Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res, quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit, in sua Rhetorica, 1, 2, cap. 4, circ. fin., quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia hujusmodi.

Ad tertium dicendum quod sicut dicitur in 3 de Anima, text. 58. opinio universalis non movet nisi mediante particulari; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori; et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

QUÆSTIO LXXXI

De sensualitate. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de sensualitate: circa quam quæruntur tria: 1° utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum; 2° utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem sicut in diversas potentias; 3° utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Romana. — Nicolaius: *Utpote visui ad videndum, et auditui ad audiendum.* — Editiones Pataviniæ: *Utpote in visu ad videndum, et audita*, etc.

Articulus primus

Utrum sensualitas solum sit appetitiva.

Ver. quæst. 25, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus, 12 de Trinit., cap. 12, quod *sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est.* Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Præterea, quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in 12 de Trinit., loc. cit., dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Præterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitiva. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

— Sed contra est quod sensualitas definitur esse *appetitus rerum ad corpus pertinentium.*

Respondeo dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur, 12 de Trin., loco cit., sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens; actus enim apprehensivæ virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quod res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui; unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis. Et sic **sensualitas est nomen appetitus sensitivi.**

Ad primum ergo dicendum quod per hoc quod dicit Augustinus, quod *sensualis animæ motus intenditur in corporis sensus*, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur, sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi preambuli.

Ad secundum dicendum quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, in quantum communicant in actu motionis. Vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva; sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum quod serpens non solum ostendit, et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in affectum peccati; et quantum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

Articulus II

Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

Ver. quæst. 15. art. 3, corp., et quæst. 25, art. 2; et 2 Eth., lect. 5, col. 2; et 3 de Anima, lect. 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in 2 Anima, text. 107. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum; videtur quod eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Præterea, odium est in irascibili; dicit enim Hieronymus, sup. illud Matth. 13: « *Simile est regnum cœlorum fermento* » : *Possideamus in irascibili odium vitiorum.* Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (habetur vero ex Nemesio, lib. de Nat. hominis, c. 16), et Damascenus, lib. 2 de Fid. orth., c. 22, ante med., et c. 12, ponunt duas vires, *irascibilem* et *concupiscibilem* partes appetitus sensitivi.

Respondeo dicendum quod **appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quæ sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem.** — Ad cujus evidentiam considerare oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia,

---

Art. 1. — In titulo nota *appetitiva*, ut distinguitur contra apprehensivam. — Non sumitur hic sensualitas, sicut aliquando pro appetitu sensitivo, secundum quod est peccato corruptus et rationi rebellis factus; sed sumi generaliter secundum quod est naturalis facultas inclinans ad sensibilium appetitionem : quo modo etiam alias, tum a B. Thoma, tum ab aliis frequenter usurpari solet, eratque in primis hominibus ante peccatum (Sylvius).

Art. 2. — Sex passiones reperiuntur in appetitu concupiscibili, scilicet : Amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia; quinque autem in appetitu irascibili, scilicet : Spes et desperatio, audacia et timor et ira. De his omnibus longior erit sermo in 1. 2. parte.

et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent, et ingerunt nocumenta; sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint *duæ* appetitivæ potentiæ. — *Una* per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur *concupiscibilis*. — *Alia* vero per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur *irascibilis;* unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam in pluribus. — Patet etiam ex hoc quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit.

Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis. et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis, et venereis, ut dicitur in 9 de Animalibus, cap. 1.

Ad primum ergo dicendum quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnat.

Ad secundum dicendum quod sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut supra dictum est, quæst. 78, art. 4. ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem; et hæc est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

ARTICULUS III

Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

1-2, quæst. 17, art. 7, et quæst. 50, art. 3, et quæst. 56, art. 4; et Ver. quæst. 25, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi; unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus, 12 de Trinit., c. 12 et 13; ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Præterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud Apostoli ad Rom. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Præterea, sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi; non enim audimus, nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

— Sed contra est quod Damascenus dicit, l. 2, orth. Fidei, c. 12, circa fin., quod *obediens, et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.*

RESPONDEO dicendum quod **irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus, sive ratio et voluntas, dupliciter: — uno modo quidem quantum ad rationem; — alio vero modo quantum ad voluntatem.**

Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimativa virtute, sicut ovis æstimans lupum inimicum timet. Loco autem æstimativæ virtutis est in homine, sicut supra dictum est, quæst. 78, art. 4, vis cogitativa, quæ dicitur a quibusdam *ratio particularis;* eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri, et dirigi in homine secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus pro-

---

ART. 3. — *Ad resp. ad 2.* nota, propterea quamvis appetitus sensitivus hominis nullam revera libertatem habeat a voluntate independentem, non tamen sic vel rationi vel voluntati subjicitur ut semper et quoad omnia illi obediat; sed interdum ita prævenit omnem rationem, ut prævideri non potuerit et per consequens non impediri, veluti dum ex sola corporis dispositione et non ex imaginatione, vel ex imaginatione tam repentina et improvisa, ut nequaquam impediri potuerit, commovetur sensualitas; interdum vero, etiam homine prorsus invito et actualiter repugnante, perseverant motus deordinati, quos proinde sic reprimere ut omnino non sint, non est in potestate rationis vel voluntatis, quamvis ipsa possit et debeat eis non consentire (Sylvius).

positionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum statim fugit; quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem; sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 57, quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphæra superior inferiorem*. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum quod sensualitas significatur per serpentem quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivæ partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducunt ex ratione, ut dictum est art. 1 et 2 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 1 Politicorum, c. 3, *est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum*. Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis; qui etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ; sed statim ad appetitum animæ movetur manus, et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu; quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab æstimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur, irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc quod sentimus, vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat; vel triste, quod ratio præcipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum præsentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores tam appetitivæ, quam apprehensivæ non indigent exterioribus rebus; et ideo subduntur imperio rationis, quæ potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivæ virtutis, sed etiam formare imaginativæ virtutis phantasmata.

QUÆSTIO LXXXII

De voluntate. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de voluntate; circa quam quæruntur quinque: 1° utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat; 2° utrum omnia ex necessitate appetat; 3° utrum sit eminentior potentia quam intellectus; 4° utrum voluntas moveat intellectum; 5° utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

Articulus primus

Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

1-2, quæst. 10, art. 1, et quæst. 80, corp.; et Ver. quæst. 22, art. 5; et Mal. quæst. 6, art. unico.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus in 5 de Civit. Dei, c. 10, quod *si aliquid est necessarium, non est voluntarium*. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium; ergo nihil quod voluntas appetit est necessario desideratum.

2. Præterea, potestates rationales secundum Philosophum, lib. 9 Metaph., text. 3, se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis; quia, ut dicitur in 3 de Anima, text. 42, *voluntas in ratione est*. Ergo voluntas se habet ad opposita; ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Præterea, secundum voluntatem sumus domini

Art. 1. — Voluntas est inclinatio consequens intellectum, unde ubi est intellectus ibi est voluntas. Definitur: « Appetitus rationalis, seu inclinatio in bonum per rationem apprehensum ». — Tres necessitates, coactionis, suppositionis, et naturalis, ita se habent, quod prima repugnet libertati et voluntati; tertia libertati, non vero voluntati; secunda nec libertati nec voluntati, ut ex q. 83 patebit. — Hic art. est contra illos qui docuerunt hominem esse in omnibus liberum; et illos qui e contra existimabant illum nulla libertate donari.

nostrorum actuum. Sed ejus quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, in 13 de Trinit., c. 4, in princ., quod *beatitudinem omnes una voluntate appetunt*. Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum quod necessitas dicitur *multipliciter*. Necesse est enim quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui, — uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc est *necessitas naturalis et absoluta*. — Alio modo convenit alicui quod non possit non esse ex aliquo extrinseco vel fine, vel agente; fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; hæc vocatur *necessitas finis*, quæ interdum etiam utilitas dicitur; ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere; et hæc vocatur *necessitas coactionis*.

Hæc igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid: et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturæ; ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum, sive violentum, et voluntarium. — **Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo**; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem. — Similiter etiam **nec necessitas naturalis repugnat voluntati**; quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in 2 Physic., text. 89. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum, et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit, ibid.

Ad secundum dicendum quod voluntas, secundum quod aliquis naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quæ ad opposita se habet. Unde secundum hoc magis est intellectualis quam rationalis potestas.

Ad tertium dicendum quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in 3 Ethic., c. 2. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

Articulus II

Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult.

Loc. sub., art. 1 cit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. Dicit enim Dionysius, 4 c. de divin. Nom., part. 4, lect. 23, quod *malum est præter voluntatem*. Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Præterea, objectum voluntatis comparatur ad

Art. 2. — Adverte quod quatuor appetibilia S. Thomas numerat: Beatitudinem, Deum, ea quibus Deo inhæremus, et quæ Dei sunt. Quæ aliter ordinanda sunt secundum se, et aliter quoad nos. Nam secundum se, Deus ipse habet primo rationem finis et beatitudinis, deinde ea quibus Deo inhæremus, deinde beatitudo in communi, ea autem quæ Dei sunt ad finem, non finis sunt. Quoad nos vero, beatitudo in communi primo habet finis rationem, et deinde Deus, et ea quibus Deo inhæremus, quia nos beatitudinem appetimus naturaliter, Deum autem per investigationem. Et hujus ratio est quia objectum voluntatis integratur ex duobus, scilicet bonitate et apparentia; bonum enim cognitum tantummodo est appetibile, et propterea quamvis Deus sit in se majus et eminentius universale bonum quam beatitudo in communi, quia tamen non est evidens et apparens sub tali ratione sicut beatitudo, ideo in littera, cum fine, beatitudine scilicet coordinatur, cum differentia tamen apparentis et non apparentis, et inter ea quæ sunt ad finem, quodam modo numeratur. Unde ei tria necessario attribuuntur: et quod in eo sola vera beatitudo consistit, atque illi connexa necessario appetantur, illo viso, et hæc spectant ad rationem finis. Et quod voluntas non necessario inhæret illi, nec his quæ illius sunt, nisi postquam videtur, et hoc spectat ad rationem non apparentis. Et quod ea quibus Deo inhæremus, sunt ut conclusiones, necessariam, occultam tamen connexionem habentes cum beatitudine, et hoc spectat ad rationem ejus quod est ad finem. Ita ut non Deus ipse numeretur inter ea quæ sunt ad finem, sed apparentia ejus et conjunctio ipsius nobiscum, et propterea notanter in littera, inter ea quæ necessariam habent connexionem cum beatitudine, sicut conclusiones cum principio, non numeratur Deus, sed ea quibus Deo inhæremus (Cajetanus). — Circa finem art. nota quod voluntas Beatorum necessitatur ad amorem Dei, tam quoad exercitium, quam quoad specificationem (q. 60, art. 5, ad 5; et 1, 2. q. 5 art. 4; et q. 24 *de Verit.* art. 8). Quia cessatio ab amore Dei, non potest Beatis repræsentari sub ratione boni, eo quod Deus clare visus repleat animam omnibus bonis, nec in eo possit aliqua ratio incommodi vel disconvenientis apparere, cum sit summum bonum, nec habeat amaritudinem conversatio illius. Ista necessitas non provenit ex objecto ut objecto, sed ex natura voluntatis quæ posita in tali statu in quo cessatio ab actu, non potest ei offerri sub ratione boni, non potest non ferri in suum objectum (Sylvius).

ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Præterea, sicut apprehensum secundum sensum est objectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est objectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum; dicit enim Augustinus, 9 super Genes. ad litt., c. 14, quod *animalia moventur visis*. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit. lib. 1 Retr., cap. 9, quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur;* et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

Respondeo dicendum quod **voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.** Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est art. præc. Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit; et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium; et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, non ex uno ex necessitate.

Articulus III

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus.

3 Sent., dist. 27, quæst. 1, ar. 4; et Ver. quæst. 22, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum enim et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Præterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta; et hoc etiam in potentiis animæ apparet: proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Præterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus: dicitur enim 1 ad Cor. 13, 2: *Si noverim mysteria omnia,... et si habuero omnem fidem.... charitatem autem non habeam* (1), *nihil sum*. Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

— Sed contra est quod Philosophus, in 10 Ethicorum, c. 7, ponit altissimam potentiam animæ esse intellectum.

Respondeo dicendum quod eminentia alicujus ad alterum potest attendi *dupliciter:* — uno modo *simpliciter;* — alio modo *secundum quid*. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intel-

---

Art. 3. — Hæc doctrina communiter tenetur contra Scotistas qui docent voluntatem simpliciter intellectu nobiliorem esse.

(1) Vulgata: *Non habuero.*

lectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis ; nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis ; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiori re invenitur quam objectum intellectus ; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliqua re cujus est color ; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, quæst. 16, art. 1, et quæst. 27, art. 4, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente, actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in 6 Metaph., text. 8, quod *bonum et malum*, quæ sunt objecta voluntatis, *sunt in rebus ; verum et falsum*, quæ sunt objecta intellectus, *sunt in mente*. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio ; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod ratio causæ accipitur secundum comparationem unius ad alterum ; et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat ; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quædam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius ; quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter, et secundum naturæ ordinem, est perfectius ; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo ; bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est ; virtus enim charitatis est qua Deum amamus.

ARTICULUS IV

Utrum voluntas moveat intellectum.

1-2, quæst. 9, art. 1, et quæst. 17, art. 1 ; et Ver. quæst. 14, art. 1 et 2 ; et quæst. 22, art. 11.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius et prius moto ; quia movens est agens ; agens autem est nobilius patiente, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., c. 16, et Philosophus, in 3 de Anima, text. 19. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est, art. præc. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, movens non movetur a moto, nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem ; quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum ; appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. Præterea, nihil velle possumus, nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle præcedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

— Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 16, ad finem, quod *in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere*. In nobis autem est aliquid per voluntatem ; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

RESPONDEO dicendum quod, aliquid dicitur movere *dupliciter*. — Uno modo **per modum finis,** (sicut dicitur quod finis movet efficientem) ; **et hoc modo intellectus movet voluntatem,** quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. — Alio modo dicitur aliquid movere **per modum agentis,** (sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum) ; **et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires,** ut Anselmus dicit, in libro de Similitudinibus. c. 2.

Cujus ratio est quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia quæ respicit finem universalem movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in politicis ; cœlum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis

---

ART. 4. — In titulo *moveat*, id est reducat intellectum de potentia in actum.

est bonum, et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri. — Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus *dupliciter* considerari potest : *uno modo* secundum quod intellectus est apprehensivus entis, et veri universalis ; *alio modo* secundum quod est quædam res, et particularis potentia, habens determinatum actum. — Et similiter voluntas *dupliciter* considerari potest : *uno modo* secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva boni communis ; *alio modo* secundum quod est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est supra, art. præc., quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est quædam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate ; quia sub ratione entis, et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus ejus, et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum ejus, et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem, aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis, et veri. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum ; intellectus autem, secundum quod est quædam res, et potentia specialis ; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale. et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et objectum ejus, quod est verum ; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ suis actibus invicem se includunt ; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum, ut jam dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio ; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis ; sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit, in 7 Ethic., seu mag. Mor., c. 18, et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

Articulus v

Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori.

Sup. quæst. 49, art. 4 ; et 3 Sent., dist. 17. art. 1, quæst. 3 ; et Ver. quæst. 25, art. 3 ; et 3 de Anima lect. 14.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo, irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas, sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur Sap. 6, 21 : *Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.* Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum, sicut cum irascimur contra vitia : unde et Hieronymus, super Matth. c. 13, super illud : « *Simile est regnum cœlorum fermento* », etc., monet *ut odium vitiorum possideamus in irascibili.* Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, secundum quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibilium objectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis, et irascibilis sunt ponendæ in parte intellectiva.

3. Præterea, in libro de Spiritu et Anima, c. 3, dicitur, quod *has potentias*, scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem, *habet anima, antequam corpori misceatur.* Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantum, sed conjuncti, ut supra dictum est, quæst. 78, art. 5 et 8. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectus.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., c. 16) quod *irrationalis pars animæ dividitur in desiderativum et irascitivum ;* et idem dicit Damascenus, in lib. 2 de Fid., c. 12 ; et Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 42, quod *voluntas in ratione est ; in irrationali autem parte animæ concupiscentia, et ira, vel desiderium, et animus.*

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas ; quia, sicut supra dictum est, quæst. 77, art. 3, et quæst. 79, art. 7, potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas ; sicut

---

Art. 5. — *Ad 2* : Circa libr. *de Spiritu et anima* jam dixit S. Doct. supra q. 77. art. 8, ad 1 : « Liber ille auctoritatem non habet ; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur qua dicitur. »

quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivæ potentiæ secundum diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quæ esset albi, in quantum est album, et non in quantum est coloratum; diversificaretur a potentia quæ esset nigri, in quantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale; et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni. in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum, et impugnativum ejus quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quæ est appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis; sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivæ, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad primum ergo dicendum quod amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. — Quandoque quidem, secundum quod sunt quædam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes; et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. — Alio modo significant simplicem affectum absque passione, vel animi concitatione; et sic sunt actus voluntatis; et hoc etiam modo attribuuntur Angelis, et Deo. Sed, prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum. non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis; eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, id est in voluntate, secundum quod habet ordinem ad hujusmodi actus. Sed etiam potest intelligi quod dicitur in libro de Spiritu et Anima, loco cit. in arg. 3, quod *irascibilis et concupiscibilis sunt animæ, antequam uniatur corpori;* ut tamen intelligatur ordo naturæ, et non temporis; licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio *ad tertium*.

QUÆSTIO LXXXIII

De libero arbitrio. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde quæritur de libero arbitrio; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum homo sit liberi arbitrii; 2° quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus; 3° si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva; 4° si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

Articulus primus

Utrum homo sit liberi arbitrii.

1-2, quæst. 13, art. 6; Ver. quæst. 24, art. 1, et art. 2, corp.; et Mal. quæst. 6, art. unico.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii. facit quod vult. Sed homo non facit quod vult; dicitur enim Rom. 7, 19: *Non enim quod*

Art. 1. — Libertas a S. Doct. definitur: « Facultas electiva mediorum, servato ordine finis ». Q. 62, art. 8. — Circa rationem in corp. adductam, adverte quod hinc habes quod prima radix libertatis est ratio, ita quod ex hoc primo inest libertas alicui, quia ratio indeterminata est et indifferens ad hoc et oppositum, et quoniam hæc est ante omnem actum voluntatis. Consequens est quod minus bene Scotus in 1. d. 38, dixerit libertatem primo quærendam in voluntate. — Contra libertatem insurrexerunt: *Stoici* qui omnia fato subjiciebant, et recentiores *Fatalistæ* ex quibus Bayle (1647-1706) primum locum obtinet; *Pantheistæ* et *Materialistæ; Manichæi* ex duplici anima bona et mala, quam in unoquoque homine constituebant, quarum altera alteram necessario compellebat, hoc ipso quo prævalebat; *Wiclefistæ, Lutherani* et *Calvinistæ*, qui eam negarunt ex peccato originali, et ex vi necessitante gratiæ; *Baius et Jansenius* ex iisdem principiis, ut patet ex eorum propositionib. damnatis. — *Pelagiani* e contra erraverunt libertatem arbitrii nimium extollendo, et hujus temporis *Liberalistæ* ponendo libertatis essentiam aut saltem perfectionem in indifferentia morali ad bonum et ad malum.

Script. S. — Gen. 1, 26; Exod. 16, 28; Levit. 26, 21; Deut. 30, 15; Jos. 24, 15; Eccli. 15, 14, etc. et 31, 10; Is. 1, 19; Matth. 16, 24 et 19, 17 et 23, 37; Luc. 9, 23: 1 Corint. 7, 36; Apoc. 2. 21. Quibus addi possunt omnes illæ Scripturæ, quæ præcipiunt facere bonum et declinare a malo, quæ exhortantur consulunt, reprehendunt, pœnas minantur ac præmia promittunt.

Defiuit. Eccles. — *Ex proposit. Lutheri a Leone X damnatis, per Bullam* « Exurge Domine » *16 Maii,* 1520: 36. Liberum arbitrium post peccatum, est res de solo titulo; et dum facit quod in se est peccat mortaliter. — *Proposit. Baii a S. Pio V damnat.* 65. Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus sive non malus: et gratiæ Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet. 67. Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit. 39. Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. — *Concil. Trident. Sess. 6. C. 1.* In eis (hominibus lapsis) liberum arbitrium minime extinctum esse viribus licet attenuatum et inclinatum. *Ibid. Can 5:* Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re; figmentum denique a Satana invectum in Ecclesia, anat. sit. *Can. 6:* Si quis dixerit non esse in potestate hominis, vias suas malas facere; sed mala opera ita ut bona, Deum operari, non permissive solum sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli, anat. sit. *In tract. de Gratia reperiuntur etiam multæ aliæ Propositiones, Pelagianorum, Jansenistarum etc., contra veram libertatis notionem.*

Cfr: S. August.; *De libero arbitrio; De Gratia*; S. Nyssenus, *Epist. contra fatum*; S. Hieron. *Epist. 66;* S. Damasc., *lib. 3 de fide orth.;* S. Anselmus, *De libero arbitrio;* S. Bernar-

volo bonum, hoc ago, sed quod odi (1) *malum illud facio.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle, et non velle, operari, et non operari. Sed hoc non est hominis; dicitur enim ad Rom. 9, 16 : *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 2, circa med Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem; dicitur enim Prov. 21, 1 : *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, vertet illud* (2); et Phil. 2, 13 : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Præterea. quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum; quia, ut dicitur Jerem. 10, 23 : *Non est in homine* (3) *via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5 a med. : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur; non ergo ex libero arbitrio.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 15, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui;* Glossa interlinearis : *id est, in libertate arbitrii.*

RESPONDEO dicendum quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ. — Ad cujus evidentiam considerandum est quod quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat : et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum. — Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis : ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est quæst. 81, art. 3, ad 2, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit, cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit, lib. 3 contra Jul., cap. 26.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit, et non currat libero arbitrio; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur, et juvetur a Deo.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

Ad quartum dicendum quod dicitur non esse in homine via ejus, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit, nolit; electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est *duplex*, una naturalis, et alia superveniens. — *Naturalis* autem qualitas accipi potest *vel* circa partem intellectivam, *vel* circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quæ attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet, quæst. præc. art. 2. Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem talis finis videtur ei; quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut

---

dus, *De lib. arbit.*; Bellarminus, *De Gratia et lib. arbit.*; B. Albertus Magn. *in 2 Sent., Dist. 25,* et S. Bonavent. *ibidem*; Billuart, Gonet et alii, in tract. *de Actibus humanis*; Kleutgen, *Die Theologie* etc., 1. B.; Petavius, *De mundi opific.* lib. 3 etc.; Plasmann, *Die moral gemæss der Schule des heil. Thomas*, Soest, 1861; Auctores Philosoph. Christianæ in tract. de voluntate; Satolli. t. 2, disp. 5, l. 3 et 4.

(1) Vulgata : *Non enim... hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago.*

(2) Vulgata : ... *in manu Domini : quocumque voluerit, inclinabit illud.*

(3) Vulgata : *Non est hominis via ejus ; nec viri est ut ambulet et dirigat,* etc....

dictum est quæst. 81, art. 3. Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. — Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent judicio rationis; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

Articulus II

Utrum liberum arbitrium sit potentia.

2 Sent., dist. 24, quæst. 1, art. 1 et 2; et Ver. quæst. 24, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum judicium. Judicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit, tract. de Gratia et lib. Arbit., cap. 2, in princ., quod *liberum arbitrium est habitus animi liber sui*. Non ergo est potentia.

3. Præterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Augustinus enim dicit in Enchir., cap. 30, quod *homo male utens libero arbitrio et se perdidit, et ipsum*. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

— Sed contra est quod nihil est subjectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiæ, qua sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Respondeo dicendum quod quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id quod est hujus actus principium, scilicet quo homo libere judicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex *duobus*. — *Primo* quidem quia, si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis; hoc enim est naturale homini quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio; quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est quæst. 82, art. 1 et 2, de Appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. — *Secundo* hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quod nos habemus ad passiones, vel ad actus bene, vel male, ut dicitur in 2 Ethic., c. 5. Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum, vel male. Unde **impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia.**

Ad primum ergo dicendum quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum, qui est liberum judicium, nominatur potentia, quæ est hujus actus principium; alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum; et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum, non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum; quod quidem est tam per potentiam, quam per habitum; nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene, vel male.

Ad tertium dicendum quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est a coactione, sed quantum ad libertatem quæ est a culpa et a miseria; de qua infra in tractatu Moralium dicetur, in secunda parte hujus operis.

Articulus III

Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva.

2 Sent., dist. 24, quæst. 1, art. 3; et 3 Sent., dist. 17, art. 1, quæst. 3, ad 5; et Verit. quæst. 27, art. 4 et 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fidei, c. 27, quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium*. Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Art. 3. — In corp. esset quæstio de electione: quære in prima secundæ quæst. 13 et 14.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum judicium. Sed judicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea, ad liberum arbitrium præcipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere ; quia electio importat quamdam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 Ethic., c. 2, circa med., quod *electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis*. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est, secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere ; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium dijudicatur ; et ideo Aristoteles, in 6 Eth., c. 2, sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel est *intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus*. Sed in 3 Eth., cap. 3, in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabilis*. Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, in quantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, in quantum hujusmodi sit objectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic **liberum arbitrium est appetitiva potentia.**

Ad primum ergo dicendum quod potentiæ appetitivæ concomitantur apprenhensivas ; et secundum hoc dicit Damascenus, quod *cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium*.

Ad secundum dicendum quod judicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus. Unde Philosophus dicit, in 3 Ethicor., loco nunc cit., quod *ex consiliari judicantes desideramus secundum consilium*. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum quod ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen in quantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

Articulus IV

Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

Locis sup. art. 3 induct.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Dicit enim Damascenus, in lib. 2 orth. Fid., c. 22, quod aliud est θέλησις aliud vero βούλησις ; θέλησις autem est voluntas, βούλησις autem videtur arbitrium liberum ; quia βούλησις secundum ipsum est voluntas, quæ est circa aliquid, quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2, quia *voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem*. Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Præterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem ; et hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

— Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orthod. Fid., c. 14, circa med., quod *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas*.

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est, quæst. 64, art. 2, et quæst. 80, art. 2. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio ; ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum, et actuum. Nam *intelligere* importat simplicem acceptationem alicujus rei ; unde intelligi dicuntur proprie principia, quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. *Ratiocinari* autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. — Similiter ex parte appetitus, *velle* importat simplicem appetitum alicujus rei ; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. *Eligere* autem est appetere ali-

---

Art. 4. — Nota in littera quod liberum arbitrium non sit aliud quam *vis electiva*. Ergo quod eligat bonum vel malum, quod possit peccare vel non, quod indigeat auxilio Dei ad se movendum vel non, quod non valeat per suas vires naturales implere, nec velle implere mandata Dei, aut salvari, vel non, hæc omnia et similia, sunt extra definitionem liberi arbitrii ut liberum arbitrium est, sed conveniunt libero arbitrio aliunde, quia scilicet aut viatorum aut comprehensorum, aut damnatorum, aut creaturarum, aut Dei liberum arbitrium est (Porrecta). Hæc intellige ad profligandas hæreticorum errores, contra liberum arbitrium.

quid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, quæst. 79, art. 8, quod ejusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri; unde etiam ejusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una.

Ad primum ergo dicendum quod θέλησις distinguitur a βούλησις non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, id est ipsum *velle*, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam *intelligere* et *ratiocinari*, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens; et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

QUÆSTIO LXXXIV.

Quomodo anima conjuncta intelligat corporalia, quæ sunt infra ipsam.

Consequenter considerandum est de actibus et de habitibus animæ quantum ad potentias intellectivas et appetitivas; aliæ enim potentiæ non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem et habitus appetitivæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent; et ideo in secunda parte hujus operis de eis tractabitur, in qua considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus, et habitibus intellectivæ partis agetur. — Primo quidem de actibus. — Secundo autem de habitibus.

In consideratione vero actuum hoc modo procedemus. Primo namque considerandum est, quomodo intelligit anima corpori conjuncta. — Secundo, quomodo intelligit a corpore separata.

Prima autem consideratio erit tripartita. — Primo namque considerabitur, quomodo anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam. — Secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quæ in ipsa sunt. Tertio quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium tria consideranda occurrunt. — Primo quidem, per quid ea cognoscit. — Secundo, quomodo, et quo ordine. — Tertio, quid in eis cognoscit.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrum anima cognoscat corpora per intellectum; 2° utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species; 3° si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ; 4° utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis; 5° utrum anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis; 6° utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu; 7° utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata; 8° utrum judicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

Articulus primus.

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Ver. quæst. 10, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus, in 2 Solil., cap. 4, a med., quod *corpora, intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest.* Dicit etiam 12 super Genes. ad litt., c. 23. quod visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima. Hujusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo neque per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea, intellectus est necessariorum, et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Art. 1. — Quoad conclusionem, adverte quod hæ tres conditiones determinant cognitiones secundum genus proprium et in ordine ad objectum. *Secundum genus proprium*, quia cognitio ista est de genere cognitionum immaterialium, universalium et immobilium seu necessariarum, quod idem est; necessarium enim est, quod mutari non potest; omnis enim intellectio in tali genere est. *In ordine ad objectum*, quia cognitio ista, immaterialiter, universaliter, et immutabiliter attingit objectum; nulla enim materia mediante, nulla conditione particularitatis intercedente, nulla mutationis specie obviante intelligimus species corporum, quæ secundum esse sunt materiales, particulares, et motui subjectæ (Cajet.). — Systema quo, ope dumtaxat sensuum, totam humanam cognitionem acquiri asseritur, sub *Empirismi* nomine designari solet. Dividitur in: 1. *Materialisticum* quorum fautores fuerunt Democritus, Epicurus, omnesque materialistæ. Priores ideas non esse nisi atomos in aere circumvolitantes et per organa sensoria ad animum devenientes dixerunt (cfr. S. August. Epist. 118); posteriores vero cum Hobbesio, animam a corpore non distingui, inde conceptiones mentis esse operationes corporis organici sibi persuaserunt. 2. *Sensisticum* cujus dux Lockius fuit. Juxta ipsum, anima *sensatione* res quæ sive extra se, sive in se fiunt apprehendit; *reflexione* autem ad res sensibus apprehensas vim suam intendit. Ex sensibus autem, velut ex unica fonte Condillacus originem totius cognitionis humanæ repetiit. Cfr. Nicolas, *Introduct. à l'étude de l'histoire de la philosophie*, part. 2 (Sanseverino, passim).

Respondeo dicendum, ad evidentiam hujus quæstionis, quod primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente dijudicetur; sicut Heraclitus dixit. quod *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat Philosophus in 4 Metaph., text. 22.

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat *species*, sive *ideas*; per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo dicebat, scientias, et definitiones, et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum: — Primo quidem, quia cum illæ species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis, et demonstratio per causas moventes et materiales. — Secundo quia derisibile videtur ut, dum eorum quæ nobis manifesta sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cum ab eis differant secundum esse; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate; quia cum æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quod forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter; quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cujusdam. Modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior; et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re, quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum; nam receptum est in recipiente per modum recipientis.

Dicendum est ergo quod **anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.**

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoscit; cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 22 de Civit. Dei, cap. 26, a med., non est dicendum, quod sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia; quia sequeretur quod Deus et Angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

Articulus II

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat.

Ver. quæst. 10, art. 2, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus 10 de Trinit., c. 5, vers. fin., quod *anima imagines corporum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ.* Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Præterea, Philosophus dicit, in 3 de Anima,

Art. 2. — In titulo nota: *per essentiam* ut rationem cognoscendi, eo modo quo species intelligibilis dicitur ratio cognoscendi; ita quod sola essentia animæ sit sufficiens ratio cognoscendi omnia corpora. Hic quæstio est de cognitione omnium corporum, et non de cognitione omnium simpliciter; responsio autem litteræ est de cognitione omnium simpliciter; etenim propter identitatem rationis in littera elevatur responsio respectu omnium (Cajet.). Sic multoties facit S. Doctor ut et brevitate copiositatem salvet, et copiositas brevitatem non minuat.

text. 37, quod *anima quodam modo est omnia*. Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Præterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in se ipsis, ut Dionysius dicit, c. 12 cœl. Hierar. Ergo omnes creaturæ corporeæ nobiliori modo existunt in ipsa essentia animæ quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 9 de Trin., cap. 3, in fin., quod *mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit*. Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi posuerunt, quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem, quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. -- E contrario tamen Platonici posuerunt: Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. — Priores vero naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ naturam principii, ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aere et aqua. — Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia, et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum. Sed hæc opinio improbatur: — primo quidem quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu, ut patet in 9 Metaphys., text. 20. Unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animæ principiorum naturam, ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ et formæ singulorum effectuum, puta ossis et carnis, et aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in 1 de Anima, text. 77. — Secundo quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent; puta si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quod oporteret materialia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantæ, ut dicitur in 2 lib. de Anima, text. 12. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est, quæst. 78, art. 3. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior. — Ex his ergo patet quod si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut ejus essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. **Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines corporum; quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ, sicut subjectum datur, ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit hujusmodi imagines; non quod anima vel aliquid animæ convertatur, ut sit hæc, vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim, quod *servat aliquid*, scilicet non formatum tali imagine, *quo libere de specie talium imaginum judicet*: et hoc dicit esse *mentem*, vel *intellectum*. Partem autem quæ informatur hujusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit, *quodammodo animam esse omnia*, in quantum est in potentia ad omnia, per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum quod quælibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem,

præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

Articulus III

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

Ver. quæst. 10, art. 6; et Quodl. 8, art. 3; et Opusc. 2, cap. 81.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregor., homil. Ascensionis, 29 in Evang., parum a princ., quod *homo habet commune cum Angelis intelligere*. Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas; unde in lib. de Caus., propos. 10, dicitur. quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis, ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus; et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in Menone Platonis, circa med., de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem; quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 14, de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*.

Respondeo dicendum quod cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam; sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum; et de tali potentia in actum reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde **oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi.** Et propter hoc Aristoteles. loco cit., posuit, quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursum ferri), propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire. — Sed hoc non videtur convenienter dictum, *primo* quidem quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte, et alia hujusmodi. Præcipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est, quæst. 76, art. 1. Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. *Secundo* manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum; sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod **anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.**

Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum; sicut et corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Gregorium, loc. cit. in arg., deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed in potentia ad formas quas non habet; materia autem cœlestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est, quæst. 66, art. 2. Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam; et ideo oportuit quod

---

Art. 3. — In titulo: *omnia* corporalia. Nota etiam quod semper supponitur hic et ubique quod forma quæ actionis, id est cognitionis est principium, sit similitudo rei cognoscendæ recepta in potentia cognoscitiva.

Systema *idearum innatarum* patrem habuit Platonem, ut patet supra art. 1. (cfr.: Plato *in Dialogis*, præsertim *Parmenides, Timæus, Phædrus*, et *Repub.* lib. 10). Recentiores autem philosophi, ex quibus præcipue Leibnitius, Cartesius, Bonaldus, Rosminius, viam Platonis plus minusve insequentes, ipsas ideas animæ innatas esse eique a Deo in actu creationis inditas docent; hanc autem sententiam diversis modis exponunt (Vide Sanseverino.) Cfr. Card. Zigliara, *Osservazioni sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso di Aquino.*

crearetur sub aliqua forma; alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens est in potentia ad alias, intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo, vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

Articulus IV

Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

Loc. sup. art. 3 notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum, reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia; intellectus enim in actu quodam modo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intellectivæ quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam sunt formæ sine materia existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Præterea, intelligibilia se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia, quæ sunt in actu extra animam, sunt causæ ipsorum sensibilium quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Hujusmodi autem non sunt nisi formæ a materia separatæ. Formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster prius in potentia existens postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

— Sed contra est, quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum; quod patet esse falsum ex hoc præcipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter.

Plato enim, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem;* et formam, vel ideam equi, quam nominabat *per se equum;* et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali: ab anima quidem nostra, ad cognoscendum; a materia vero corporali, ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles, lib. 7 Metaph., a text. 44 usque ad 58, multipliciter probat; ideo Avicenna hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur hujusmodi species in sequentem; et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem;* a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formæ sensibiles in materiam corporalem.

Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, ut refert Arist., 1 Metaph., text. 6 et 25. Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc quod Avicenna ponit, species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo; unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus; quia nec

forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere; quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur. — Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodam modo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere; quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi in quantum est *composita* (secundum Platonicos) quodammodo, et *obliviosa* propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus. — Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animæ necessarii, quia per eos excitatur, ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit, quia si in natura animæ est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum. Unde dicendum est, quod species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium, et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit, c. 7 de divin. Nom., lect. 2.

Ad secundum dicendum quod res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, id est per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est quæst. 79, art. 3, non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam propriam proximam, sed forte sicut per causam remotam.

Articulus v

Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis.

Infr., quæst 88, art. 3, ad 1; et Ver. quæst. 8, art. 7, ad 6, et quæst. 10, art. 1, corp., et ad 6, et art. 8, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis, et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas; quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit, in 1 c. myst. Theol. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

2. Præterea, Rom. 1, 20, dicitur, quod *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, conspiciuntur* (1). Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

3. Præterea, rationes æternæ nihil aliud sunt quam ideæ. Dicit enim Augustinus, in lib. 83. QQ., quæst. 46, a med., quod *ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes.* Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis, qui posuit, omnem scientiam ab ideis derivari.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 12 Confess., c. 25, a med.: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in 2 de Doctr. christian., c. 40, in princ., *qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei no-*

Art. 5. — Titulus ita communiter exhibetur, sed tamen lectio suspecta videtur ex eo quod in tota præsenti quæst. S. Thomas solum disserit de cognitione rerum materialium, ut ex prooemio patet; et insuper in toto hujus art. corp. non loquitur particulariter de rerum immaterialium cognitione in rebus æternis, sed generaliter de cognitione omnium. Quapropter hunc putamus esse germanum istius art. titulum: « Utrum anima nostra (id est intellectiva seu humana) omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis » (Sylvius). — In corp. loquendo de S. Augustino, tradit S. Doct. regulam in commuui circa philosophorum doctrinam servandam, et tam quoad bene, quam male dicta ex August. — Contra istius art. doctrinam *Ontologistæ* insurrexerunt, a Deo tanquam unico intelligibili et unico intelligibilitatis fonte cognitionem nostram repeteudam esse diceutes. Vide *Definit. fidei* et alia quæ supra de Ontologismo diximus, pag. 23.

(1) Vulgata: *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

stræ accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ Gentilium quædam simulata et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum de societate Gentilium exiens debet evitare, etc. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, art. præc., formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam*, aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit, 11, c. de div. Nom., a med. lect. 4, ideo Augustinus, in lib. 83 QQ., quæst. 46, posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quæritur, utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat; dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci *dupliciter*. Uno modo sicut in objecto cognito (sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant); et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso. — Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; (sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem); et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in Psal. 4, 6, dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni Psalmista respondet dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit in 4 de Trin., c. 16: *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro 83 QQ., quæst. 66, a med., quod *rationalis anima non omnis, et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni;* scilicet rationum æternarum, *esse idonea,* sicut sunt animæ beatorum,

Et per hæc patet responsio *ad objecta.*

Articulus VI

Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.

Ver. quæst 10, art. 6; et Opusc. 2, cap. 81 et 83.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 9, in princ., quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus;* et hoc probat dupliciter: — uno modo per hoc quod omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest. — Alio modo per hoc quod omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrum ipsa sensibilia vel imagines eorum falsas sentiamus; nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur. Et sic concludit quod *non est expectanda veritas a sensibus.* Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2 Præterea, Augustinus dicit, 12 super Gen. ad. litt., c. 16: *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit.* Unde concludit quod

---

Art. 6. — Nota in fine corp. art. verba aurea; quod phantasma magis materia causæ quam causa sit. Phantasmata accipiuntur a sensu; operationes autem sensus causantur per impressionem sensibilium in sensum. Nihilominus non est existimandum quod cognitio sensibilis sit totalis et perfecta causa cognitionis intellectualis: præter illam enim necessarius est intellectus agens, qui phantasmata a sensibus accepta, quodammodo illustrat, et per abstractionem facit intelligibilia actu (sup. q. 73 art. 3). Sed cognitio sensibilis magis quodammodo est materiæ causa, in quantum phantasmata sunt materia, ex qua species intelligibiles producuntur, et per quas deinde fit intellectiva cognitio (Sylvius). — Ex hoc articulo, recte intelligitur illud philosophicum dictum: « Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu ». Et etiam conclude, quam stulte sunt locuti, qui Aristotelem et scholasticos, de materialismo suspectos dixerunt.

imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit. Non ergo intellectualis cognitio a sensibus derivatur.

3. Præterea, effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

— Sed contra est quod Philosophus probat in 1 Metaph., cap. 1, et in fine Poster., lib. 2, text. 27, quod *principium nostræ cognitionis est a sensu.*

Respondeo dicendum quod circa istam quæstionem *triplex* fuit philosophorum opinio. — Democritus enim posuit quod nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt, atque intrant imagines in animas nostras, ut Augustinus dicit in epist. sua ad Dioscorum. Et Aristoteles etiam dicit, in lib. de Somn. et Vigil. (lib. de Divin. per somnum, c. 2), quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit, in lib. 2 de Anima, text, 150 et 151. Et ideo quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est art. 4 et 5 præced. Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur; ex qua immutatione anima quodam modo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, 12 super Gen. ad. litt., c. 24, in med., ubi dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.* Sic igitur secundum Platonis opinionem neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim, 2 de Anima, text. 152, cum Platone, intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in 1 de Gener., text. 56 et seq.; intellectum vero posuit Aristoteles, 3 de Anima, text. 12, habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius; quia *agens est honorabilius patiente,* ut ipse dicit, lib. 3 de Anima, text. 19: non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem,* de quo jam supra diximus, quæst. 79, art. 3 et 4, facit phantasmata (1) a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam. — Secundum hoc ergo **ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur.** — Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; **non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo est materia causæ.**

Ad primum ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum quod Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia secundum Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quæ est animæ solius, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam; sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles, lib. 3 de Anima, text. 19, ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est honorabilius patiente.* Et procul dubio oportet secundum hanc positionem in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, lib. 2 de Anima, text. 153 et 155, usque ad fin. lib., quod actio virtutis imaginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. — Nicolaius, *et nobilius agens vocat... quod facit phantasmata.* — Edit. Rom., *quod vocat... quod facit.*

corpus sensibile est nobilius organo animalis secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quæ colorata est in potentia. — Posset tamen dici quod quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilium, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in lib. 2 de Anima, text. 160, tamen est quædam operatio animæ in homine quæ dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt a sensibus acceptæ. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis ; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

Articulus VII

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Inf., quæst. 89, art. 1 et 2 ; et 3 part., quæst 11, art. 2, et quæst. 16, art. 1, corp., et 2 Cont., cap. 59 et 72 ; et 4, cap. 11 ; et 1 Cor. 13, lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem, qua informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Præterea, magis dependet imaginatio a sensu quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata ; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid ; quod patet esse falsum ; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et Angelos.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 30, quod *nihil sine phantasmate intelligit anima.*

Respondeo dicendum quod **impossibile est intellectum nostrum secundum præsentis vitæ statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.** Et hoc duobus indiciis apparet. — *Primo* quidem quia, cum intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præaccepit.

Secundo quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. — Hujus autem ratio est quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata ; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens ; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali ; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem : et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur

---

Art. 7. — Pro tituli intelligentia, nota quod converti ad phantasmata, nihil aliud significat, nisi uti phantasmate, actualiter ad tale opus. — Ex hoc art. conclude : 1° Quod objectum formale nostri intellectus est ens sive entitas ; sed objectum materiale pro hoc statu, est quidditas rei materialis, eo quod in ea reperitur ratio entis proportionaliter ipsi. Sic enim quatenus est immaterialis habet objectum immateriale, scilicet quidditatem et essentiam, quatenus vero corpori unitur et quodammodo alligatur, habet objectum materiale. 2° Hanc doctrinam intelligendam esse de anima conjuncta corpori passibili, cui modo quodam subjicitur, et a quo pendet in intelligendo. Cum enim erit sine corpore vel cum corpore glorioso, habebit plenum dominium supra illud; ideoque non egebit conversione ad phantasmata sed liberum ei erit illis uti. De Adamo vero in statu innocentiæ vide inf. q. 94, art. 2 (Sylvius).

naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum quod species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est, quæst. 79, art. 6. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur, secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari; sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, c. 1 de div. Nom., lect. 3, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

Articulus VIII

Utrum judicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.

2-2, quæst. 154, art. 5 corp., et quæst 172, art. 1; et Ver. quæst. 12, art. 3; et 3 de Anima, lect. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectus est supra sensum. Ergo judicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Præterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in lib. de Somn. et Vig., c. 1; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur judicium intellectus per ligamentum sensus.

— Sed contra est quod *in dormiendo, ea quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum,* ut Augustinus in 12 sup. Gen. ad litt., c. 15, dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis; judicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent, cognoscantur, et præcipue si ignoraretur id quod est terminus et finis judicii. Dicit autem Philosophus, in 3 de Cœlo, text. 61, quod *sicut finis factivæ scientiæ est opus; ita naturalis scientiæ finis est quod videtur semper proprie secundum sensum.* Faber enim non quærit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret; et similiter non posset esse perfectum judicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde **impossibile est quod sit in nobis judicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.**

Ad primum ergo dicendum quod quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur; et ideo necesse est quod impediatur judicium intellectus ex ligato sensu.

Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in lib. de Somno et Vig., c. 1 et 3, et ideo secundum dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non

---

Art. 8. — In resp. ad 2, nota quatuor gradus ligamenti sensitivæ partis, et modum mirabilem, quo S. Doctor diversa somniorum phenomena explicat, et inde quam ridiculum istis fidem adhibere, concludere poteris. — Ad intelligentiam art. observa judicium tribus modis sumi posse: 1. Pro simplici cognitione attingente objectum, absque eo quod cognoscatur istius objecti convenientia, et proportio cum potentia. 2. Pro cognitione etiam simplici qua tamen dignoscatur et objecti convenientia et ejus discrimen ab aliis. 3. Pro judicio enuntiativo per compositionem, aut divisionem, aut discursum. Hoc ultimo modo non judicat sensus neque proprius, neque communis, sed intellectus; primo autem modo, judicat sensus proprius; sensus vero communis utroque id est et primo et secundo modo (Sylvius).

solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo judicat interdum in dormiendo, ea quæ videt somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur, et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

QUÆSTIO LXXXV

De modo et ordine intelligendi. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus; 2° utrum species intelligibiles abstractæ a phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur; 3° utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale; 4° utrum intellectus noster possit multa simul intelligere; 5° utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo; 6° utrum intellectus possit errare; 7° utrum unus possit eamdem rem melius intelligere quam alius; 8° utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

Articulus primus

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

Inf., quæst. 87, art. 2, et quæst. 101, art. 1; et 1-2, quæst. 5, art. 1, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Præterea, res materiales sunt naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari; quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

3. Præterea, in 3 de Anima, text. 18 et 31, dicitur quod *phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum.* Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur in 3 de Anima, loc. nunc cit., in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

5. Præterea, Philosophus in 3 de Anima text. 32 et 39, dicit quod *intellectus intelligit species in phantasmatibus.* Non ergo eas abstrahendo.

— Sed contra est quod dicitur, in 3 de Anima, text. 11, quod *sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt.* Ergo oportet quod materialia intelligantur in quantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quæ sunt phantasmata.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 80, art. 2, et quæst. 84, art. 7, objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. — Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi

---

Quæst. 85. — Nonobstante titulo, non est tamen auctoris mens generaliter disputare de modo et ordine intelligendi, sed de modo et ordine quo anima corpori conjuncta intelligit corporalia, ut patet ex proœm. q. 84. — Hæc et seq. quæstiones ab auctorib. philosoph. illustrantur. Cfr. Card. Zigliara *Della luce intellettuale e dell'Ontologismo.*

Art. 1. — Hic art. est bene distinctus ab art. 2 et 3 quæst. præc. nam aliud est formaliter quærere et scire « an habeamus intelligibiles species a sensibilibus et phantasmatibus » et aliud « an intelligamus abstrahendo ». Hoc enim includit et modum quo habentur species a phantasmatibus, scilicet per abstractionem, et modum quo intellectus attingit res sensibiles, scilicet denudando eas a conditionibus phantasiatis; illud vero hoc in se non claudit nisi virtualiter. Sed quæstiones cum sint æquales numero his quæ vere scimus, distinguendæ sunt penes quæsita formaliter non virtualiter. — Abstrahere a phantasmate quandoque significat operationem intellectus *agentis*, quando dicimus quod abstrahimus species intelligibiles a phantasmatibus; et quandoque significat operationem intellectus *possibilis*, quando dicitur quod cognoscimus quod quid est hominis, abstrahendo ab hoc et illo homine. Tantum autem interest inter abstractionem utramque, quod abstractio illa est realis productio rei abstractæ, scilicet speciei intelligibilis. Ista autem solum est expoliatio rei abstractæ, non per realem denudationem, sed per negationem actionis seu considerationis, ut in resp. ad 1. clare patet in littera. Et quoniam secunda est effectus primæ, et ejusdem rationis cum ea, ut patebit, ideo præsens conclusio de utraque intelligitur indistincte (Cajetanus).

corporalis, scilicet sensus; et ideo objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. — Quædam autem virtus cognoscitiva est quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. — Intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex supra dictis patet, quæst. 76, art. 1. Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt. — Plato vero, attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodam modo unitus, posuit objectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando (ut refert Aristot., 12 Metaph. text. 6), ut supra dictum est, quæst. 84, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit *dupliciter* : — *uno modo* per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. — *Alio modo* per modum simplicitatis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta, secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus, vel dicamus, colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et orationis; pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est, si ly *aliter* referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit: unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo; quia intellectun est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. — Et ideo aliter dicendum est quod materia est duplex, scilicet *communis* et *signata* vel *individualis*; communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hæ carnes, et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi; sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus; quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in 7 Metaph., text. 34 et 35; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro, et molli, et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subjacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiæ quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, et dimensiones, et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ; quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi; possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quædam vero sunt quæ possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus, et alia hujusmodi; quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

Ad tertium dicendum quod colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva ; et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet in corp. art., et art. 7 quæst. præc., et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis, a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali ; et tamen intelligit eas in phantasmatibus ; quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est, quæst. præc. art. 6 et 7.

Articulus II

Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut « id quod » intelligitur, vel sicut « id quo » intelligitur.

4 Cont., cap. 11; et Ver. quæst. 2, art. 6 corp., fin.; et Pot. quæst. 7, art. 5, corp., et quæst. 8, art. 1; et Opusc. 2, cap. 85.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Præterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse ; alioquin nihil esset. Sed non est in re, quæ est extra animam ; quia cum res quæ est extra animam, sit materialis, nihil quod est in ea potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu ; et ita nihil est aliud quam species intelligibilis prædicta.

3. Præterea, Philosophus dicit, in 1 Periher., cap. 1, quod *voces sunt notæ earum quæ sunt in anima, passionum.* Sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passiones animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

— Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam ; et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur. — Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex *duobus : primo* quidem quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus, essent solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in anima ; sicut secundum Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. *Secundo* quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur, esse verum ; et similiter quod contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est ; et ita omne judicium erit verum ; puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit ; et similiter si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit ; uterque enim judicabit secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod **species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus** ; quod sic patet. Cum enim sit

---

Art. 2. — In titulo, nota bene *quod* intelligitur, ut distinguitur contra *quo* intelligitur.

duplex actio, sicut dicitur 9 Metaph., text. 16, *una* quæ manet in agente, ut videre et intelligere, et *altera* quæ transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti, similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur; — sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quæ in ipsa erat, cognosceret terram quæ extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ loco terræ, secundum doctrinam Aristotelis, lib. 3 de Anima, text. 38, qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequeretur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectæ est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur *duplex* operatio: — *una* secundum solam immutationem; et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. — *Alia* operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua informatus format secundo vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus.

Articulus III

Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quæ sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam; quia *prius est a quo non convertitur essendi consequentia.* Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

2. Præterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. Præterea, Philosophus dicit in 1 Physic., text. 5, quod *definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis.* Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

4. Præterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quædam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

— Sed contra est quod dicitur in 1 Physic., text. 4, quod *ex universalibus in singularia oportet devenire.*

Respondeo dicendum quod in cognitione nostri intellectus *duo* oportet considerare. — *Primo* quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quam universalium cognitio. — *Secundo* oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum,

quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodam modo in potentia; unde Philosophus dicit, in 1 Physic., text. 3, quod *sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo principia et elementa.* Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi, sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem, vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem. — Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus: secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal quam deprehendatur esse homo, et prius homo quam Socrates vel Plato; secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo *pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque*, ut dicitur in 1 Physic., text. 5. Et hujus ratio manifesta est, quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. — Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. — Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis, est prior quam cognitio minus communis.

Ad primum ergo dicendum quod universale *dupliciter* potest considerari: — *uno modo* secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in 1 de Anima, text. 8, dicitur quod *animal universale aut nihil est, aut posterius est.* Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quæ secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. — *Alio modo* potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis, vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturæ: *unus* secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam; quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in lib. de Generatione animalium, cap. 3. *Alius* est ordo perfectionis, sive intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam, quam potentia, et perfectum prius est quam imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars; — ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia, ut sub animali non solum homo, sed etiam equus; — ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis ejus.

Ad tertium dicendum quod pars aliqua *dupliciter* potest cognosci: — *uno* modo absolute, secundum quod in se est; et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. — *Alio* modo secundum quod sunt partes hujus totius; et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partem. Prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quod definientia absolute considerata sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea; sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum quod universale secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodam modo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem; non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum secundum sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia, ut patet in 7 Metaph., text. 45. Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodam modo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii; quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus; quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cujuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos; cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem e converso.

Articulus IV

Utrum possimus multa simul intelligere.

Sup., quæst. 12, art. 10, corp., et quæst. 58, art. 2; et 2 Sent., dist. 3, quæst. 3, art. 4; et 3 Sent., dist. 14, art. 2, quæst. 4; et 1 Cont., cap. 55; et Ver. quæst. 8, art. 14; et Quodl. 7, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Præterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles; et sic potest multa simul intelligere.

3. Præterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem, vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Præterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in lib. 1 de Anima, text. 145 et 146; et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

— Sed contra est quod dicitur in lib. 2 Topic., c. 4, loc. 33, quod *intelligere est unum solum, scire vero multa.*

Respondeo dicendum quod **intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum.** Dico autem *per modum unius, vel multorum*, per unam vel plures species intelligibiles; nam modus cujusque actionis consequitur formam, quæ est actionis principium. Quæcumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest; et inde est quod Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quæcumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et hujus ratio est quia impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera; et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, 8 super Gen. ad litt., cap. 20 et 22, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus.*

Ad secundum dicendum quod non solum oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto, sed nec quæcumque formæ ejusdem generis, licet non sint oppositæ, sicut patet per exemplum inductum. in corp., de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi *dupliciter:* — *uno* modo sub quadam confusione, prout sunt in toto; et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. — *Alio* modo cognitione distincta, secundum quod quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis, vel differentiæ, sicut dictum est in solut. præced., quod cognoscit partes sub ratione totius.

Articulus v

Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Sup., quæst. 58, art. 4 et 5; et 3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Præterea, omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum, vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Præterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus; nihil enim invenitur in rebus nisi res, quæ significatur per prædicatum et subjectum; quæ est una et eadem, si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

— Sed contra, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in 1 Perih., cap. 1. Sed in vocibus est compositio et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

Respondeo dicendum quod **intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo.** Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinari. — Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quæ statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo, et dividendo, et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem, et divisionem, et ratiocinationem, non tamen componendo, et dividendo, et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum quod compositio et divisio intellectus per quamdam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum quod intellectus abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., et quæst. 84, art. 7. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus, ut patet lib. de Memoria et Reminiscentia, cap. 1.

Ad tertium dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem *duplex* compositio in re materiali: — *prima* quidem formæ ad materiam; et huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. — *Secunda* vero compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam prædicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur: *Homo est albus.* Tamen differt compositio intellectus a compositione rei; nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, id est, habens albedinem. Idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formæ et materiæ. Nam animal significat id quod habet naturam sensitivam; rationale vero, quod habet naturam intellectivam; homo vero, quod habet utrumque; Socrates vero, quod habet omnia hæc cum materia individuali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

Articulus vi

Utrum intellectus possit esse falsus.

Sup., quæst. 17, art. 3; et 2 Sent., dist. 30, quæst. 3, art. 1; et Ver. quæst. 1, art. 12; et 6 Metaph., lect. 4, et lect. 9, fin.; et 3 de Anima, lect. 11, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod intel-

Art. 5. — Art. iste clarus redditur ex superius dictis in quæst. de Angelis.

lectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus, in 6 Metaph., text. 8, quod *verum et falsum sunt in mente.* Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est, quæst. 79, art. 1. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Præterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Præterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est; *errant* enim *qui operantur malum*, ut dicitur Proverb. 14, 22. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. 83 QQ., quæst. 32, in princ., quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.* Et Philosophus dicit, in lib. 3 de Anima, text. 51, quod *intellectus semper est verus.*

Respondeo dicendum quod Philosophus, in 3 de Anima, text. 26, comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur, sicut visus circa colorem, nisi forte per accidens ex impedimento circa organum contingente; sicut cum gustus febrientium dulcia judicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut judicando de magnitudine vel figura; ut cum judicat solem esse pedalem, qui tamen est major terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens, ut cum judicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. Et hujus ratio est in evidenti, quia ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa; quæ autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente, potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest quæ statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones.

Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa « quod quid est » in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo; vel dum aliqua definitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilium; ut si accipiatur hoc ut definitio alicujus rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in 9 Metaph., text. 22.

Ad primum ergo dicendum quod falsitas dicitur esse in mente secundum compositionem et divisionem.

Et similiter dicendum est *ad secundum* de opinione et ratiocinatione.

Et *ad tertium* de errore peccantium qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

Articulus VII

Utrum unam et eamdem rem unus alio melius intelligere possit.

Sup., quæst. 12, art. 6, corp.; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 2, art. 4, ad 1; et Ver. quæst. 2, art. 2, ad 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod unam et eamdem rem unus alio melius intelligere non possit. Dicitur enim in lib. 83 QQ., quæst 32: *Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua præstantior esse non possit; et ideo non est per infinitum ire, quia quæque res intelligitur, nec eam posse alium alio plus intelligere.*

2. Præterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit æqualitas quædam intellectus et rei, non recipit magis et minus; non enim proprie dicitur aliquid magis et minus æquale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Præterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

— Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eamdem rem magis quam alium, potest intelligi *dupliciter:* — *uno modo* sic quod ly *magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ: et sic non potest unus eamdem rem magis intelligere quam alius; quia si

---

Art. 7. — An omnes animæ sint æquales scilicet ejusdem perfectionis? Sic respondet Mag. Sent. 2. dist. 32: « Pluribus non irrationabiliter videtur, quod animæ ex ipsa creatione aliæ aliis excellant in naturalibus donis, ut in essentia alia aliis sit subtilior, et ad intelligendum, memorandumque habilior, utpote acutiori ingenio, et perspicatiori intellectu prædita ».

intelligeret eam aliter quam sit, vel melius, vel pejus, falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus, loco cit. — *Alio modo* potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis; et sic unus alio potest eamdem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit *dupliciter:* — *uno quidem* modo ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam; quod manifeste apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in 2 de Anima, text. 94 quod *molles carne bene aptos mente videmus.* — *Alio modo* contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa, et cogitativa, et memorativa, est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Et similiter *ad secundum;* veritas enim intellectus in hoc consistit qued intelligatur res esse sicuti est.

Ad tertium dicendum quod differentia formæ, quæ non provenit nisi ex diversa dispositione materiæ, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum. Sunt enim diversorum individuorum diversæ formæ secundum materiam diversificatæ.

Articulus viii

Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile.

Infra quæst. 87, art. 3, corp.; et 1 Sent., dist. 24, quæst. 1, art 3, ad 2; et 3 de Anima, lect. 11.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile. Dicit enim Philosophus in 1 Physic., text. 1 quod *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione.* Sed indivisibilia sunt principia, et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Præterea, id quod ponitur in definitione alicujus, per prius cognoscitur a nobis; quia *definitio est ex prioribus et notioribus,* ut dicitur in 6 Top., cap. 1. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineæ; *linea* enim, ut Euclides dicit, lib. 1 Elem., in princ., *est longitudo sine latitudine, cujus extremitates sunt duo puncta*; et unitas ponitur in definitione numeri: quia *numerus est multitudo mensurata per unum,* ut dicitur in 10 Metaph., tex. 21. Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

3. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile; quia intellectus est simplex, ut dicitur in 3 de Anima, text. 4 et 12. Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

— Sed contra est quod dicitur in 3 de Anima, text. 25 quod *indivisibile monstratur sicut privatio.* Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

Respondeo dicendum quod objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex præmissis patet, quæst. 84 art. 6 et 7. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium ejus objectum; considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile *tripliciter,* ut dicitur in 3 de Anima, text. 23 et deinceps: — *uno modo* sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia; et hujusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam ejus divisio, quæ est in partes; quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est art. 3 hujus quæst., ad 3. — *Alio modo* dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile; et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio ejus in partes rationis, ut supra dictum est loc. cit., et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et hujus ratio est, quia hujusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit sicut proprium objectum. — *Tertio modo* dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quæ nec actu nec potentia dividuntur; et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur: *Punctum est cujus pars non est.* Et similiter ratio *unius* est quod sit indivisibile, ut dicitur in 10 Metaph., text. 2. Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primo et per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile hujusmodi esset primo intellectum; quia secundum Platonicos prius participatur a rebus.

Ad primum ergo dicendum quod in accipiendo scientiam non semper principia et elementa sunt priora; quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causa-

rum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum; quia, ut ibidem dicit Philosophus, loc. cit. in arg., *tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere.*

Ad secundum dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineæ communiter sumptæ. Manifestum est enim quod linea infinita, et etiam in circulari non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam, et ideo posuit punctum in definitione lineæ, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri; et ideo ponitur in definitione numeri mensurati; non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

Ad tertium dicendum quod similitudo, per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente; et ideo non secundum similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad objectum; alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

QUÆSTIO LXXXVI

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum cognoscat singularia; 2° utrum cognoscat infinita; 3° utrum cognoscat contingentia; 4° utrum cognoscat futura.

Articulus primus

Utrum intellectus noster cognoscat singularia.

4, Sent., dist. 50, quæst. 1, art. 3; et Ver. quæst. 5, art. 6; et quæst. 10, art. 5; et de Anima, art. 20; et Quodl. 12, art. 12, et Opusc. 14, cap. 1 et 2; et 3 de Anima, lect. 8, co. 2 et 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem cognoscit extrema compositionis, sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem: *Socrates est homo;* ejus enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit singulare quod est Socrates.

2. Præterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum, actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

— Sed contra est quod dicit Philosophus, in 1 Physic., text. 49, quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.*

Respondeo dicendum, quod **singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest.** Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est, quæst. 85, art. 1, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. — **Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare,** quia, sicut supra dictum est, quæst. 84, art. 7, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in 3 de Anima, text. 32. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: *Socrates est homo,*

Unde patet solutio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur in 3 de Anima, text. 58

Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligi, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi.

Ad quartum dicendum quod virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cogoscit intellectus immaterialiter et abstracte quod est cognoscere universale.

Art. 1. — Non defuerunt qui dixerunt B. Thom. docuisse quod intellectus noster in præsenti statu non cognoscit singularia, cum tamen expresse doceat, quod ea cognoscit sed indirecte. — Ut certa vero ab incertis separentur, certo tenendum est quod intellectus humanus etiam in præsenti rerum statu cognoscit singularia rerum materialium per se, seu per suum proprium actum; quod vero illa solum indirecte cognoscat, probabile est (Sylvius).

Articulus II

Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita.

Inf., quæst. 87, art. 3, ad 2; et Opusc. 9, quæst. 81.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 1. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Præterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorumdam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportiones et figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Præterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu; contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Præterea, intellectus, cum non sit virtus materiæ corporalis, ut supra dictum est, art. 1, quæst. 75 et 79, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

— Sed contra est quod dicitur in 1 Phys., text. 35, et lib. 3, text. 65, quod *infinitum, in quantum est infinitum, est ignotum*.

Respondeo dicendum quod cum potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet ejus objectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in 3 Phys., text. 57. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem; alioquin haberet rationem totius et perfecti; et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex ejus definitione patet, in 3 Phys., text. 63. Est enim *infinitum cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere;* et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes ejus numerarentur; quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione. Intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1. Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem; quod est impossibile. Et ita **nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum,** ut dictum est in isto art.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 7, art. 1, Deus dicitur infinitus, sicut forma quæ non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma est ignota; inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum præsentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in præsenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam; et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus; et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu, nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

Ad tertium dicendum quod si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum; sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

Articulus III

Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium.

6 Ethic., lect. 1, fin.; et Ver. quæst. 25, art. 2, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium, quia, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 6, *intellectus, et sapientia, et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.*

Art. 2. — Loquitur art. de infinito materiali, non de formali.

2. Præterea, sicut dicitur in 4 Physic., text. 120, *ea quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt, tempore mensurantur*. Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiæ. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse, et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

— Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus ; sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subjectis libero arbitrio; et etiam scientiæ naturales, quantum ad partem quæ tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

Respondeo dicendum quod contingentia *dupliciter* possunt considerari : — *uno modo* secundum quod contingentia sunt ; — *alio modo* secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur ; nihil enim est ideo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat ; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est ; sed habitudo cursus ad motum est necessaria ; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ ; quia contingens est quod potest esse, et non esse. Potentia autem pertinet ad materiam ; necessitas autem consequitur rationem formæ ; quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium. Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formæ a materia particulari. Dictum autem est supra, art. 1 hujus quæst., quod per se et directe intellectus est universalium, sensus autem singularium ; quorum etiam indirecte quodam modo est intellectus, ut supra dictum est, ibid. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu ; — rationes autem universales et necessariæ contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis ; si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio *ab objecta*.

Articulus IV

Utrum intellectus noster cognoscat futura.

Sup., quæst. 14, art. 13, et quæst. 57, art. 3; et 2-2, quæst. 95. art. 1; et 1 Sent., dist. 38. art. 5; et 2, dist. 7, quæst. 1, art. 2; et 1 Cont., cap. 67; et Ver. quæst. 8, art. 12; et Mal. 16, art. 7; et Opusc. 2, cap. 35 et 136.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quæ abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Præterea, homo, quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest, ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Præterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura, sicut corniculæ frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

— Sed contra est quod dicitur Eccle. 8, 6 : *Multa hominis afflictio, quia ignorat præterita, et futura nullo potest scire nuntio.*

Respondeo dicendum, quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiæ. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura *dupliciter* cognosci possunt : — uno modo *in seipsis ;* — alio modo *in suis causis*. — In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 13, cum de Dei scientia ageretur. — Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. — Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. — Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus ; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam vel magis, vel minus certam, secundum quod causæ sunt vel magis vel minus inclinatæ ad effectus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt, secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 12 Confess. (1), *anima habet quamdam vim sortis ut ex sui natura possit futura cognoscere*. Et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et

Art. 4. — Eccl. 8, 6 etc.; Daniel 13, 42.

(1) Forte lib. 7, cap. 6 ; nihil enim tale lib. 12 habetur.

quodam modo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt; quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impediretur per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognosceret. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animæ quod futura cognoscat, cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio Angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem dæmonum sit aliqua commotio in phantasia ad præsignandum aliqua futura, quæ demones cognoscunt, ut supra dictum est, quæst. 57, art. 3 et 4. Hujusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere, cum a sensibus alienatur; quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt, in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione cœlestium corporum immutetur quodam modo phantasia. Unde cum cœlestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus; quia, ut dicitur in lib. de Somn. et Vig., seu de Divinat. per somn., cap. 2, circ. med., *quæ deferuntur de die dissolvuntur. Plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum; quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus prævidentur futura.*

Ad tertium dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem cœlestem. Et ideo ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura ut pluvia, et hujusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit, in libro de Somn. et Vig., loc. cit., quod *quidam imprudentissimi sunt maxime prævidentes. Nam intelligentia horum non est curis affecta; sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur.*

QUÆSTIO LXXXVII

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM ET EA QUÆ SUNT IN IPSA COGNOSCAT. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam et ea quæ in se sunt; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum cognoscat seipsam per suam essentiam; 2° quomodo cognoscat habitus in se existentes; 3° quomodo intellectus cognoscat proprium actum; 4° quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

2 Cont., cap. 96, princ., et 3, cap. 35; et Ver. quæst. 8, art. 6; et 2 de Anima, lect. 6, fin., et 3, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, 9 de Trinit., cap. 3, in fin., quod *mens seipsam novit per se ipsam, quoniam est incorporea.*

2. Præterea, Angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed Angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Præterea, *in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur,* ut dicitur in 3 de Anima, text. 15. Sed mens humana est sine materia; non enim est actus corporis alicujus, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 2. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur; ergo intelligit se per essentiam suam.

— Sed contra est quod dicitur in 2 de Anim loc. cit., quod *intellectus intelligit seipsum sicut et al* Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed eorum similitudines. Ergo neque se intelligi essentiam suam.

RESPONDEO dicendum quod unumquod gnoscibile est secundum quod est in non secundum quod est in potentia, ut d Metaph., text. 20. Sic enim aliquid est e quod sub cognitione cadit, prout actu

---

ART. 1. — Sensus tituli est: An ipsa esse biipsi, ut species intelligibilis respectu sui dicitur actu in genere intelligibilium, quod trinseco agente vel objecto potest actuare determinare ad actum intelligendi, sicut nium intellectivorum, Angelus et anim ipsius. Anima ergo corpori passibili u species intelligibiles; non quidem p sius animæ, cum in ea nullæ sint materialium (Sylvius). Cfr. q. 10

quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus ; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu ; et similiter intellectus. Manifestum est enim quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est quod non cognoscit materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in 1 Physic., text. 69. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquæque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis ; unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus, neque completus ; unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere ; sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde *possibilis* nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum ; quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis ; participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum præsentis vitæ quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, quæst. [illegible]ec., art. 4, ad 2, et quæst, 84, art. 7, consequens [illegible] ut sic seipsum intelligat intellectus noster, [illegible]ndum quod fit actu per species a sensibilibus [illegible]ctas per lumen intellectus agentis, quod est [illegible]psorum intelligibilium ; et eis mediantibus in[illegible]tellectus possibilis. Non ergo per essen[illegible]am sed per actum suum se cognos[illegible]ectus noster ; et hoc *dupliciter :* — [illegible]n modo *particulariter*, secundum quod [illegible]Plato percipit se habere animam intellec[illegible] quod percipit se intelligere. — Alio [illegible]*sali*, secundum quod naturam humanæ [illegible]intellectus consideramus. Sed verum [illegible]n et efficacia hujus cognitionis, per [illegible]mæ cognoscimus, competit nobis [illegible]onem luminis intellectus nostri a [illegible]a rationes omnium rerum con[illegible]dictum est, quæst. 84, art. 5. [illegible] in 9 de Trin., cap. 6, paulo a princ. : *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.* Est autem differentia inter has duas cognitiones. — Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit seipsam ; et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. — Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, 10 de Trin., cap. 9, in princ., de tali inquisitione mentis : *Non velut absentem se quærat mens cernere ; sed præsentem se curet discernere ;* id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus ; quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur, loc. cit. in arg. Potest enim aliquid dici per se notum *dupliciter :* — vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota ; — vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum quod essentia Angeli est sicut actus in genere intelligibilium ; et ideo se habet ut intellectus et ut intellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit ; non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis ; vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis, quæ est forma sensus in actu ; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eamdem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quæ sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorumdam essentiæ sunt sine materia ; sicut substantiæ separatæ, quas Angelos dicimus, quarum unaquæque et est intellecta, et est intelligens ; sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractæ. Unde et Commentator dicit, in 3 de Anima, loc. cit. in arg., quod propositio inducta non habet veritatem nisi in sub-

stantiis separatis; verificatur enim quodam modo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est in solut. ad 2.

Articulus II.

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.

1-2, quæst. 49, art. 1; et 2-2, quæst. 4, art. 1, corp.; et 3 Sent., dist. 13, quæst. 1, art. 2; et Ver. quæst. 10, art. 9; et Quodl. 8, art. 4, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus, 13 de Trinit., cap. 1, ante med. : *Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur ; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia ;* et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea, res materiales, quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt præsentialiter in anima ; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Præterea, *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Sed res aliæ cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

— Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiæ. Sed, sicut dicitur in 2 de Anima, text. 33, *priores potentiis secundum rationem actus et operationes sunt.* Ergo eadem ratione sunt priores habitibus ; et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiæ.

Respondeo dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Jam autem dictum est, art. præc., quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo, in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per seipsum cognoscibilis ; sed necesse est quod per actum suum cognoscatur ; sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus ; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus ex consideratione actus. — Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam præsentiam habitus ; quia ex hoc ipso quod est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. — Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente, art. præc.

Ad primum ergo dicendum quod et si fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum quod habitus sunt præsentes in intellectu nostro, non sicut objecta intellectus, quia objectum intellectus nostri secundum statum præsentis vitæ est natura rei materialis, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 7 ; sed sunt præsentes in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur: *Propter quod unumquodque, illud magis,* veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis puta in uno genere causæ ; puta si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem ; ut si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis ; quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum, in quantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur, sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem, vel formam, qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

Articulus III

Utrum intellectus cognoscat proprium actum.

2 Cont., cap. 71, co. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum; quod videtur impossibile.

3. Præterea, sicut se habet sensus ad actu suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius sentit actum suum, sed hoc pertinet ad se communem, ut dicitur in lib. 2 de Anima, te et seq. Ergo neque intellectus intelligit actu

— Sed contra est quod Augustinus Trinit., cap. 10 et 11, a med.: *Intellig ligere.*

Respondeo dicendum quod, sic est, art. 1 et 2 hujus quæstioni cognoscitur secundum quod est ac

perfectio intellectus est ejus operatio. Non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati; sicut ædificatio est perfectio ædificati; sed manet in operante ut perfectio, et actus ejus, ut dicitur in 9 Metaph., text. 16. Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere. Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. — Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. — Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, quæst. 54, art. 1 et 2, sed tamen primum objectum sui intelligere, est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in Angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit; quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ; simul autem, et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. — Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo **id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; — et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; — et per actum cognoscitur ipse intellectus,** cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit, lib. 2 de Anima, text. 33, quod objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum quod objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est, quæst. 84, art. 7, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intel-ctæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei aterialis, et ipsum intelligere, sicut uno actu intel-tur res cum sua perfectione. Unde alius est quo intellectus intelligit lapidem, et alius est quo intelligit se intelligere lapidem; et sic Nec est inconveniens intellectum esse infi- potentia, ut supra dictum est, quæst, 2.

m dicendum quod sensus proprius sen- immutationem materialis organi a iori. Non est autem possibile quod immutet seipsum; sed unum im- et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi, et ideo non est simile.

Articulus iv

Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cum sint diversæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Præterea, actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectus; non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea, Augustinus, in lib. 10 Confess., cap. 17, attribuit affectionibus animæ quod *cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per præsentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones.* Non videtur autem quod possint esse aliæ notiones rerum in anima, nisi vel essentiæ rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quod intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 de Trinit., cap. 10 et 11: *Intelligo me velle.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 59, art. 1, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quædam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quæ est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente sicut in primo principio, et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in 3 de Anima, text. 42, quod *voluntas in ratione est.* Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde **actus voluntatis intelligitur ab intellectu** et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam hu-

---

Art. 4. — Adverte hic quod intelligens habet causalitatem respectu volitionis in duplici genere causæ, scilicet *efficientis*, quia operationes vitales sunt effective a supposito vivente cujus sunt, et *finalis*, quia objectum voluntatis est bonum cognitum; constat autem objectum esse finem voluntatis (Cajetanus). — Duobus modis intellectus cognoscit actum voluntatis. Uno, quatenus aliquis percipit se velle; altero, in quantum cognoscit naturam hujus sui actus, et naturam principii ipsius, quod est habitus vel potentia (Sylvius).

jus actus, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiæ, ita etiam subjecto differrent; sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem cum utrumque radicetur in una substantia animæ, et unum sit quodam modo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodam modo in intellectu.

Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quæ sunt objecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, quæst. 82, art. 3, ad 1, et quæst. 16, art. 4, ad 1; nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; et quæ sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum quod affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora, neque per præsentiam ut in subjecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.

QUÆSTIO LXXXVIII

Quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum anima humana secundum statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales, quas Angelos dicimus, per seipsas; 2° utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium; 3° utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

Articulus primus

Utrum anima humana secundum statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

2 Cont., cap. 50, et 3, cap. 21, 41, 42, 43, 44, 45, 46, fin., et de Anima, art. 15; et Opusc. 42, cap. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana secundum statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus, in 9 de Trin., cap. 3, in fine: *Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsas.* Hujusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus; cum nostra mens sit immaterialis, ut ex supra dictis patet, quæst. 75, art. 5, et quæst. 76, art. 1. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. Præterea, quod ea quæ sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiæ intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 7. Ergo ea quæ sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiæ quæ secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. Præterea, Commentator dicit in 2 Metaph., comm. 1, in fine, quod *si substantiæ abstractæ non possent intelligi a nobis, tunc natura otiose egisset; quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum non intellectum ab aliquo.* Sed nihil est otiosum, sive frustra in natura. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores, et immateriales.

— Sed contra est quod dicitur Sapient. 9, 16: *Quæ in cœlis sunt, quis investigabit?* In cœlis autem dicuntur hujusmodi substantiæ esse, secundum illud Matth. 18, 10: *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est.* Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

Respondeo dicendum quod, secundum op[illegible] nem Platonis, substantiæ immateriales n[illegible] lum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prin[illegible] bis intellecta. Posuit enim Plato formas imm[illegible] subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse prop[illegible] nostri intellectus; et ita primo et per se [illegible] tur a nobis. Applicatur tamen animæ c[illegible] materialibus, secundum quod intellec[illegible] phantasia et sensus. Unde quanto m[illegible]

Art. 1. — In titulo *per seipsas*, scilicet non per naturas sensibilium aut species earum, sive hoc contingat per proprias species, ut Plato dixit; sive per continuationem quamdam, ut Averroes fingit; sive quovis alio modo (Cajetanus). — In corp., quæstio est de Alexandro Aphrodisæo, qui 13° sæculo ineunte Aristotelis opera commentariis illustravit.

fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem. — Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundum statum præsentis vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium ; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet, quæst. 84, art. 7. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quæ sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus. — Sed tamen Averroes, in Comment. 3 de Anima, comm. 36, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas per continuationem vel unionem cujusdam substantiæ separatæ a nobis, quam vocat *intellectum agentem ;* qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis unitus sic, ut per eum intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas, sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim intelligamus per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis ; principali quidem agenti, et instrumento, sicut sectio artifici et serræ ; formæ autem et subjecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo perfectum et perfectio, sicut visibile in actu, et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata, et intellectus agens ; et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis ; ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis, et poterimus per eum omnia cognoscere et materialia, et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellec-um agentem, ut ipse sentit ; vel (ut ipse imponit lexandro) intellectus possibilis nunquam intelligat stantias separatas, propter hoc quod ponit intel- m possibilem corruptibilem ; sed homo intelli- bstantias separatas per intellectum agentem.

rædicta stare non possunt. - *Primo* qui- ia si intellectus agens est substantia separata, est quod per ipsam formaliter intelli- a id quo formaliter agens agit, est forma, tis ; cum omne agens agat in quantum supra dictum est, quæst. 79, art. 3, n possibilem. — *Secundo,* quia secundum modum prædictum intellectus agens, si est substantia separata, non unietur nobis secundum suam substantiam, sed solum lumen ejus, secundum quod participatur in intellectis speculatis, et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales ; sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere, sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum. — *Tertio,* quia dato quod secundum modum prædictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile, vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis ; quia multo plus est intelligere substantias separatas quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis ut possemus intelligere per eum substantias separatas. — *Quarto,* quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo ; et sic nullus vel paucissimi ad felicitatem pervenirent ; quod est contra Philosophum, in 1 Ethic., c. 9, ante med., qui dicit, quod *felicitas est quoddam bonum commune, quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem.* Est etiam contra rationem quod finem alicujus speciei ut in paucioribus consequantur ea quæ continentur sub specie. — *Quinto,* quia Philosophus dicit expresse, in 1 Ethic., c. 10, quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem* ; et enumeratis multis virtutibus, in 10, c. 7, concludit quod felicitas ultima consistens in cognitione maximorum intelligibilium est secundum virtutem sapientiæ, quam posuerat in 6, c. 7, esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectus agentis quibusdam confictam. — *Sexto,* quia supra ostensum est, quæst. 79, art. 4, quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ ad eadem active se extendens ad quæ se extendit intellectus possibilis receptive ; quia, ut dicitur in 3 de Anima, text. 18, intellectus possibilis est *quo est omnia fieri,* intellectus agens, *quo est omnia facere.* Uterque ergo intellectus se extendit secundum statum præsentis vitæ ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili.

Unde secundum statum præsentis vitæ neque per intellectum possibilem neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit,

per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est ut etiam apud Philosophum dicatur, text. 2, lib. 1 de Anima, quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum quod similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem ; alioquin oporteret dicere quod Empedocles dicit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitæ sit in cognoscente, quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis secundum statum præsentis vitæ est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis : et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est, quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiæ immateriales sunt improportionatæ intellectui nostro secundum præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. — *Primo* quidem quia non sequitur quod si substantiæ separatæ non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu ; intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem. — *Secundo* quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur quod non consequitur finem ad quem est ; et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiamsi nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad quintum dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superioria et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, et substantiæ immateriales, quæ non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

Articulus II

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

Locis supra, art. 1, inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius 1 c. cœlest. Hier. ; statim a med., quod *non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cœlestium Hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur.* Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2 Præterea, scientia est in intellectu. Sed scientiæ et definitiones sunt de substantiis immaterialibus ; definit enim Damascenus, lib. 2 de Fid. orth., c. 3, Angelum, et de Angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis, quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis.

3. Præterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Præterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest quæ in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt a nobis per res materiales.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 1 c. de div. Nom., non procul a princ., quod *sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt.*

Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat in 3 de Anima, comm. 36, quidam (Avempace nomine) posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus secundum vera philosophiæ principia ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterato abstrahere ; et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia ; et hoc est intelligere substantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito, quod substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditate[illegible] rei materialis a materia, nunquam perveniet ad [illegible] quid simile substantiæ immateriali. Et ideo [illegible] substantias materiales non possumu[illegible] fecte substantias immateriales inte[illegible]

Ad primum ergo dicendum quod ex re[illegible] rialibus ascendere possumus in aliquale[illegible]

Art. 2. — De cognitione perfecta, id est quidditative com-

pleta substantiarum immaterialium agitur. Nam [illegible] possimus intelligere substantias separatas, sa[illegible] Avempace, seu Aben-pace, Cordubæ, sæcu[illegible]

nem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quæ a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, 2 c. cœlest. Hierar.

Ad secundum dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cœlestia notificat Aristoteles, lib. 1 de Cœlo, text. 17, 18 et 19, per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiæ a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad quartum dicendum quod substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 5. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de Angelis secundum rationem communem; licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

Articulus III

Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

2 *Cont., cap. 82; et Ver. quæst, 8, art. 7, ad 6, et quæst. 10, art. 6, ad 6, et art. 7, corp., fin.; et Quodl. 7, quæst. 1, art. 1, corp.*

ertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus um quod a mente humana cognoscitur. in quo omnia alia cognoscuntur, et per is judicamus, est primo cognitum a no- ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed *omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus*, ut dicit Augustinus in lib. de Trin., 11 de Civ. Dei, c. 27, et in lib. de vera Relig., c. 3. Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Præterea, *propter quod unumquodque, et illud magis.* Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis; ipse enim *est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* ut dicitur Joan. 1, 9. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

3. Præterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., c. 5 et seqq. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra, est Deus.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam.*

Respondeo dicendum, quod cum intellectus humanus secundum statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est art. præc., multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde **simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus,** secundum illud Apostoli ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* **Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis,** quæ est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est, quæst. 84, art. 7, et 85, art. 1, et 87, art. 2, ad 2.

Ad primum ergo dicendum quod in luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 2. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut *quod* intelligitur, sed sicut *quo* intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum quod *propter quod unumquodque, et illud magis,* intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 2, ad 3. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad tertium dicendum quod si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta; unde ratio non sequitur.

---

art. est præcipue contra Ontologistas; recole quæ supra diximus, et præcipue, definit. Ecclesiæ pag. 23 et 24.

QUÆSTIO LXXXIX

De cognitione animæ separatæ. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de cognitione animæ separatæ; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum anima separata a corpore possit intelligere; 2° utrum intelligat substantias separatas; 3° utrum intelligat omnia naturalia; 4° utrum cognoscat singularia; 5° utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata; 6° utrum possit uti actu scientiæ hic acquisitæ; 7° utrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ; 8° utrum animæ separatæ a corporibus cognoscant ea quæ hic aguntur.

Articulus primus

Utrum anima separata aliquid intelligere possit.

3 part., quæst. 11, art. 2; et 3 Sent., dist. 31, quæst. 2, art. 4; et 4, dist. 50, quæst. 1, art. 1 et 2; et Ver. quæst, 19, art. 1 et 2; et de Anima, art. 15, 16 et 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus in 1 de Anima, text. 66, quod *intelligere corrumpitur quodam interius corrupto.* Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est, quæst. 84, art. 7 et 8. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet, quæst. 77, art. 8. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia a principio est *sicut tabula in qua nihil est scriptum;* neque per species, quas tunc abstrahat a rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus; neque etiam per species prius abstractas et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas: hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 de Anima, text. 13, quod *si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari.* Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maxime eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

Respondeo dicendum quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc quod anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt; de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animæ, quia secundum hoc pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus, quod anima ex sua nâtura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præsto phantasmata ad quæ convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quod cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animæ natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundum istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt; cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam a corpore est præter rationem suæ naturæ; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim res semper ordinetur ad id quod melius est (e autem melior modus intelligendi per conversio ad intelligibilia simpliciter quam per conversi ad phantasmata), debuit sic a Deo institui

---

Art. 1. — Quæ doctrina fide certa est, ut patet ex plurimis S. Script. locis, et præcipue: Sap. 4, 19; 2 Mach. 15, 14; Luc. 16. Conferat qui plura vult, quæ B. Thom. late disserit, in Quæst. *de Anima,* art. 15 et seq., et *de Verit.* quæst. 19, art. 1.

natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandun est igitur quod etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet: In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen, et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturæ ordinem infimas esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod **propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; — et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.**

Ad primum ergo dicendum quod si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta, lib. eod., text. 12, scilicet quod intelligere sit quidam motus conjuncti, sicut et sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum. — Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi est per conversionem ad phantasmata.

quo etiam procedit *secunda ratio.*

rtium dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objectio probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

Articulus II

Utrum anima separata intelligat substantias separatas.

3 part., quæst. 11, art. 1, ad 2; et de Anima, art. 17, corp., et ad 10, art. 18, ad 17.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori conjuncta quam a corpore separata; cum anima sit naturaliter pars humanæ naturæ. Quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est, quæst. 88, art. 1. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam, vel per suam speciem. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab anima per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab Angelo abstrahere possit, quia Angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Præterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem; quod est inconveniens.

— Sed contra est quod animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Luc. 16. Vident ergo et dæmones et Angelos animæ separatæ.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in 9 de Trinit., c. 3, *mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit,* id est, cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est, quæst.

Art. 2. — In titulo: *intelligat* quidditative; de tali enim cognitione est dubium. — Circa resp. ad 1. nota animam corpori unitam esse quodammodo perfectiorem, nimirum quantum ad naturam speciei quam tunc complet; quamvis alia ratione sit imperfectior, scilicet quantum ad actum intelligibilem, in quo exercendo non est tam libera in corpore, propter ejus gravedinem, quam dum est separata.

88, art. 1, ad 1. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem, art. præc., quod quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere, nisi in quantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam ; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est, quæts. 88, art. 1. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundum se intelligibilia : unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente ; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum ; et ideo **de aliis animabus separatis cognitionem habet, — de Angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ.** De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis ; sed tamen quodam modo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiæ impeditur.

Ad secundum dicendum quod anima separata intelligit Angelos per similitudines divinitus impressas ; quæ tamen deficiunt a perfecta repræsentatione eorum, propter hoc quod animæ natura est inferior quam Angeli.

Ad tertium dicendum quod in cognitione substantiarum separatarum quarumcumque non consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est in corp. articuli.

Articulus III

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat.

De Anima, art. 15, corp., fin., et ad 19, et art. 18, et art. 20, corp., fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minus.

— 3. Sed contra, in dæmonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit, lib. 1 de sum. Bon., cap. 12, § 17. Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

4. Præterea, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad 3, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et Angeli. Sed tamen quia natura animæ est infra naturam Angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis ; anima separata per hujusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per hujusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia ; quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, 2 super Gen. ad litt., cap. 8. Unde et **animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.**

Ad primum ergo dicendum quod nec ipse Angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est, quæst. 88, art. 1. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum quod sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec Angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum quod cognitio quæ ac-
quiritur hic per studium, est propria et perfe-
alia autem est confusa. Unde non sequitur
studium addiscendi sit frustra.

Art. 3. — In titulo *naturalia*, id est omnes quidditates rerum sensibilium.

Articulus IV

Utrum anima separata cognoscat singularia.

4 Sent., dist. 30, quæst. 5, art. 1; et Ver. quæst. 19, art. 2; et de Anima, art. 5 et 20.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra dictis patet, quæst. 77, art. 8. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est, quæst. 86, art. 1. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Præterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Præterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

— Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: *Habeo quinque fratres,* ut habetur Luc. 16, 28.

Respondeo dicendum quod **animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia etiam quæ sunt præsentia.** Ad cujus evidentiam considerandum est quod *duplex* est modus intelligendi: — *unus* per abstractionem a phantasmatibus: et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est, quæst. 86, art. 1. — *Alius* modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo, et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia, et singularia, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 11, ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere. — In hoc tamen est differentia inter Angelos et animas separatas, quia Angeli per hujusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animæ vero separatæ, confusam. Unde Angeli propter efficaciam sui intellectus, per hujusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animæ vero separatæ non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solum singularia illa ad quæ quodam modo determinantur vel per præcedentem cognitionem vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animæ separatæ determinatur ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quædam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat.

Articulus V

Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata.

2-2, quæst. 67, art. 2; et 3 Sent., dist. 13, quæst. 2, art. 4; et 4, dist. 50, quæst. 2, art. 2; et 2 Cont. cap. 79, fine; et Quodl. 3, quæst. 6, art. 1; et Quodl. 12, art. 3 et 13.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus scientiæ hic acquisitæ non remaneat in anima separata. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 13, 8: *Scientia destruetur.*

2. Præterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis; quod videtur inconveniens.

3. Præterea, animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duæ erunt formæ unius speciei in eodem subjecto, quod est impossibile.

4. Præterea, Philosophus dicit in libr. Prædicam. (in prædicam. qualitatis), quod *habitus est qualitas difficile mobilis.* Sed ab ægritudine vel ab aliquo hujusmodi quandoque corrumpitur scientia; sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut im-

---

Art. 4. — Per quas autem species singularia cognoscit? « Anima separata non cognoscit singularia per species in corpore acquisitas, nec per species concreatas, sed per species sibi [illegible]ditas in separatione ». Ita S. Thom. q. 19 *de Verit.* et q. *de [illegible]ima* art. 20 ad 1. et 2. Attamen alii doctores aliter sentiunt, [illegible] quos Suarez qui dicit animam separatam cognoscere singu[illegible]æ in vita cognovit, per species illorum acquisitas.

Art. 5. — Adverte quod nostra scientia dicitur per se corrumpi per deceptionem, quantum ad id quod est in intellectu, et per oblivionem secundum quod est in partibus sensitivis. Jam enim dictum est quod est partim hic et partim ibi; ita quod corruptio per oblivionem respicit per se scientiam, ut est in parte sensitiva, non ut in intellectu (Cajetanus).

mutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

— Sed contra est quod Hieronymus dicit in epist. ad Paulinum : *Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cœlo.*

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa ; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hic acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum,* ut dicitur in 3 de Anima, text. 6, oportet quod habitus scientiæ hic acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur*, ut dicitur in 2 Ethic. cap. 1. Actus autem intellectus, ex quibus in præsenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas, et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari.

Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus ; ita etiam dicendum est de habitu. **Quantum ergo ad id quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata ; — sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat ;** quia, ut dicitur in lib. de Longitudine et Brevitate vitæ, cap. 2, dupliciter corrumpitur aliqua forma : — uno modo *per se,* quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido ; — alio modo *per accidens*, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subjecti scientia quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest ; cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, quæst. 79, art. 2, ad 2. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili ; quia, intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et præcipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est.* Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione, vel argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro prædicto, loco cit., ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ, et per deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiæ secundum quod est in intellectu, manet in anima separata.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit : *Nunc cognosco ex parte.*

Ad secundum dicendum quod sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit major aliquo magis bono ; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantum ad id quod est ex parte sensitivarum virium.

ARTICULUS VI

Utrum actus scientiæ hic acquisitæ maneat in anima separata.

1-2, quæst. 67, art. 2 ; et 3 Sent., dist. 11, quæst. 2, art. 4, corp., fine, et 4, dist. 50, quæst. 1, art. 2, ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus scientiæ hic acquisitæ non maneat in anima separata. Dicit enim Philosophus, in 1 de Anima, text. 66, quod *corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat.* Sed considerare ea quæ prius novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hic acquisivit.

2. Præterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est, quæst. 84, art. 7. Ergo nec anima separata hoc poterit ; et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Præterea, Philosophus dicit, in 2 Ethic., c. 1 quod *habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur.* Sed habitus scientiæ hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ.

— Sed contra est quod Lucæ 16, 25 dicitur ad divitem in inferno positum : *Recordare quia recepisti bona in vita tua.*

Respondeo dicendum quod in actu est duo considerare: scilicet — *speciem* actus, — et *modum* ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est objecti similitudo; sed modus actus pensatur ex virtute agentis; sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quæ est in oculo; sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est art. præc., status autem animæ separatæ non sit idem sicut modo est; sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quæ prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita **manet quidem in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eumdem modum.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de reminiscentia secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodam modo in intellectu, ut dictum est, quæst. 79, art. 6.

Ad secundum dicendum quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad tertium dicendum, quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari justa, sed non juste, id est delectabiliter, causat habitum justitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

Articulus VII

Utrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.

4 Sent., dist. 50, quæst. 1, art. 4; et de Anima, art. 20, ad 3 et 4.

Ad septimum sic proceditur. 1 Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. Dicit enim Augustinus, in libro de Cura pro mort. agenda, cap. 13, quod *animæ mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hic fiunt, scire non possunt*. Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro de Divinatione dæmonum, cap. 4 et 5, quod *dæmones propter celeritatem motus aliqua nobis ignota denuntiant*. Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmonum non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundum naturam quam dæmon.

3. Præterea, sicut distat aliquid secundum locum ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ, non enim cognoscit futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animæ separatæ cognitionem impediat.

— Sed contra est quod dicitur Luc. 16, 23, quod dives, *cum esset in tormentis, elevans oculos suos*, (1), *vidit Abraham a longe*. Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem. Requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque requireretur distantia determinata. Sed prædicta positio est impossibilis; quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus, et aliis potentiis sensitivis, quæ in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine; quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Unde **distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic fiunt videre non possunt, ut localis distantia hujus ignorantiæ causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur, art. seq.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod dæmones habent corpora naturaliter sibi unita; secundum quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem lib. c. 3 et 4, Augustinus expresse tangit; licet hanc opinionem magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quæ dicit lib. 21 de Civ. Dei, cap. 10.

Ad tertium dicendum quod futura, quæ distant secundum tempus, non sunt entia in actu; unde in se ipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia secundum locum, sunt

---

Art. 7. — Cum anima separata sit incorporea, et a nullo corpore distet localiter, quomodo quæritur in titulo *utrum distantia localis* etc.? Titulus enim videtur supponere quod negatum est superius. Ad hoc resp. quod de anima separata dupliciter loqui possumus. 1° Secundum se; et sic nusquam est, et a nullo distat et de ea hic non quæritur. 2° Ut supponitur definita ad aliquem locum, et per accidens distat ab aliis secundum distantiam sui loci ab illis. Et hoc modo hic quæritur, utrum anima separata distans suo modo, scilicet per accidens ratione definitionis suæ ad unum locum, impediatur propter distantiam a cognitione aliorum (Cajetanus).

(1) Vulgata: *Elevans autem oculos suos, cum esset in tormentis, vidit* etc.

entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia loci et de distantia temporis.

Articulus VIII

Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur.

2-2, quæst. 83, art. 4, ad 2; et 4 Sent., dist. 50, quæst. 3 et 4; et Ver. quæst 8, art. 11, ad 12; et de Anima, art. 28, ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hic aguntur, secundum illud Luc. 16, 28: *Habeo quinque fratres, ut testificetur illis* (1), *ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum*. Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hic aguntur.

2. Præterea, frequenter mortui vivis apparent vel dormientibus vel vigilantibus; et eos admonent de his quæ hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur 1 Reg. 28. Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur cognoscunt.

3. Præterea animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam; quod supra negatum est, art. præc.

— Sed contra est quod dicitur Job 14, 21: *Sive fuerint filii ejus nobiles, sive ignobiles, non intelliget* (2).

Respondeo dicendum quod **secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur.** Et hujus ratio ex dictis accipi potest, art. 4 huj. quæst., quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodam modo determinata est ad illa, vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi segregatæ sunt a conversatione viventium, et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum quæ sunt a corpore separatæ; unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius, in 12 Moralium, cap. 14, in princ., dicens: *Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt; quia vita spiritus longe est a vita carnis;* et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere, in lib. de Cura pro mortuis agenda, c. 13, dicens quod *animæ mortuorum rebus viventium non intersunt.* — Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est; quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorent.* Augustinus vero in lib. de Cura pro mortuis agenda, cap. 13 et 16, expresse dicit quod *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii;* ut habetur in Glossa, interl. Augustini, super illud: *Abraham nescivit nos*, Isa. 63. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est ita probabile ut sit facta vita feliciore crudelior; et per hoc quod Dominus promisit Josiæ regi quod prius moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur 4 Reg. 22. Sed Augustinus hoc dubitando dicit; unde præmittit: *Ut volet, accipiat quisque quod dicam;* Gregorius autem assertive; quod patet per hoc quod dicit: *Nullo modo credendum est.* — **Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animæ Sanctorum Deum videntes, omnia præsentia, quæ hic aguntur, cognoscant.** Sunt enim Angelis æquales; de quibus etiam Augustinus, eod. lib. de Cura pro mort. agend., c. 15, asserit, quod ea quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissime justitiæ divinæ conjunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod justitiæ divinæ dispositio exigit.

Ad primum ergo dicendum quod animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per Angelos seu dæmones, vel etiam Spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem lib. dicit, cap. 15.

Ad secundum dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis; sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in lib. prædicto, c. 10. Unde et de Samuele dici potest, quod ipse apparuit per revelationem divinam, secundum hoc quod di-

---

Art. 8. — Conclusio prima est Augustini et Gregorii; secunda est tantum Gregorii expresse, nec tamen contradicit Augustino asserenti, quamvis dubitanti. — Ad 2m, nota quod tempore S. Doctoris, non erat adhuc Ecclesiastici liber in Canone; nunc autem est, secundum Concil. Trident. Sess. 4. decr. 1. Cæterum auctoritatem istius libri, ab ipso S. Thoma, passim recipitur. — *Cfr. quæ dicta sunt supra q. 12, art. 8, pag. 70.*

(1) Vulgata: *ut testetur illis.*

(2) Vulgata: *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget.*

citur Eccli. 46, 23. quod *dormivit, et notum fecit regi finem vitæ suæ* (1); vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur. Ex Aug., ib., c. 15.

Ad tertium dicendum quod ignorantia hujusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam in corp. art.

QUÆSTIO XC

De prima hominis productione quantum ad animam. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de prima hominis productione; et circa hoc consideranda sunt quatuor: — primo de productione ipsius hominis; — secundo de fine productionis; — tertio de statu et conditione hominis primo producti; — quarto de loco ejus.

Circa productionem autem consideranda sunt tria: — primo de productione hominis quantum ad animam; — secundo quantum ad corpus viri; — tertio quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei; 2° supposito quod sit facta, utrum sit creata; 3° utrum sit facta mediantibus Angelis; 4° utrum sit facta ante corpus.

Articulus primus

Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei.

2, Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 1; et 2 Cont., cap. 83; et Opusc. 2, cap. 95 et 211.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim Genes. 2, 7: *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Præterea, sicut supra habitum est, quæst. 75, art. 5, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt; quia oporteret quod aliquibus differentiis different; et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

— Sed contra est quod Augustinus, in lib. 3 de Orig. animæ, cap. 15, enumerat quædam quæ dicit esse *multum aperteque perversa, et fidei catholicæ adversa;* inter quæ primum est quod quidam dixerunt, *Deum animam non de nihilo, sed de se ipso fecisse.*

Respondeo dicendum quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, quæst. 79, art. 4, et quæst. 84, art. 6 et 7, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodam modo a rebus acquirit, et habet diversas potentias; quæ omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est, quæst. 3, art. 7, et quæst. 12, art. 1. Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. — Primi enim qui naturas rerum considerare incœperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt; et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in 1 de Anima, text. 20 et seq., per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichæi Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. — Secundo vero processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est *anima mundum intuitu, vel nutu et ratione gubernans,* ut Augustinus narrat 7 de Civ. Dei, cap. 6. Sic igitur

---

Art. 1. — Pantheisticus error hic iterum a S. Thoma configitur, et sana doctrina plenius in lib. 2 Contra Gent. c. 85 evolvitur. Hic art. est etiam contra Manichæos et Gnosticos dicentes animam rationalem ex Dei substantia, aut Dei substantiam, aut Dei naturam esse. — Adverte quod littera probat tantum conclusionem negativam, scilicet: « animam non esse de substantia Dei » ex qua eruitur alia affirmativa, scilicet « quod est facta »; quia omne aliud a Deo, est factum (Cajet). — Respons. ad fidem pertinens est. — Cfr. S. August. lib. *de Hæresib.* 6, 46, 70.

Script. S. — Passim indicat multum interesse inter divinam naturam et naturam animæ: Ps. 34, 3, et 41, 3, et 61, 1. Et etiam animæ multa tribuuntur quæ Deo convenire non possunt, v. g., quod sit tristis, quod conturbetur et speret in Deo, ps. 41, quod peccet, Ezech. 18, 4; quod perdatur, Joan. 12, 25; quod salvetur, Jacob. 1. etc.

Definit. Eccles. — *Concil. Tolet. I:* Præter Trinitatem, nullam credimus divinam esse naturam, vel angeli, vel spiritus, vel virtutis alicujus. — *Item:* Credimus et animam hominis non divinæ esse substantiæ, sed creaturam dicimus Dei voluntate creatam. — *Item:* si quis dixerit vel crediderit animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam, anat. sit. — *Concil. Bracaren. I, can. 5:* Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt, anat. sit. — S. Leo P. *in epist. dogmat. (Ep. 93, cap. 3):* Quinto cap. refertur quod animam hominis divinæ asserant esse substantiæ, nec a natura Creatoris sui conditionis nostræ distare naturam. Quam impietatem ex Philosophorum quorumdam et Manichæorum opinione manantem, catholica fides damnat.

(1) Vulgata: ...*Notum fecit regi, et ostendit illi finem* etc.

illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est, quæst. 3, art. 1 et 8. Unde **manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.**

Ad primum ergo dicendum quod *inspirare* non est accipiendum corporaliter. Sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum quod anima etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem, ut ex supra dictis patet, quæst. 75, art. 5, ad 4. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum quod differens proprie acceptum aliquo differt; unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodam modo, cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur in 10 Metaph., text. 24 et 25. Nam simplicia diversa sunt se ipsis; non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur; sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis; de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant,

Articulus II

Utrum anima sit producta in esse per creationem.

Inf., quæst. 118, art. 2 : et 2 Sent., dist. 28, quæst. 2, art. 1 et 2 ; et Pot. quæst. 3, art. 9 ; et Quodl. 9, art. 11; et Opusc. 2, cap. 93, 131, 229 et 230; et Opusc. 27, cap. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia; non ergo est creata.

2. Præterea, omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentia materiæ; cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet præexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex ejus definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

3. Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ; et sic nulla forma exibit in esse per generationem; quod est inconveniens.

— Sed contra est quod dicitur, Genes. 1 : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Respondeo dicendum quod **anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; — quod non est verum de aliis formis.** Cujus ratio est quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in 7 Metaph., text. 2 et 3, quod *accidens dicitur magis entis quam ens.* Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formæ non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est, quæst. 75, art. 2, unde ipsi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacente neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ, neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum quod in anima est, sicut materiale, ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt; quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia cœlestis corporis; alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia præjacente.

Ad secundum dicendum quod actum extrahi de potentia materiæ nihil aliud est quam aliquid fieri in actu quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens et excedit capacitatem materiæ corporalis, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 2, propterea non educitur de potentia materiæ

Ad tertium dicendum quod non est simile de anima rationali et de aliis formis, ut dictum est in corp. art.

Articulus III

Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate.

Locis supra, art. 2. notatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animæ

Art. 2. — Hic art. est contra *Traducianismum* de quo sumus locuturi quæst. 118. Etenim S. Doct. quærit de anima primi hominis; sed quia eadem est ipsius quæ animarum nostrarum ratio, generalem dat responsionem.

rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus Angelis. Major enim ordo in spiritualibus est quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, c. 4. de div. Nom., part. 1, aliquant. ante fin. lect. 2 et 3. Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt Angeli.

2. Præterea, finis rerum respondet principio; Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit, c. 5 de eccles. Hierarch., part. 1. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animæ per Angelos.

3. Præterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur in 5 Metaph., text. 21. Sed spirituales substantiæ sunt multo magis perfectæ quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis Angeli poterunt facere aliquid infra se, secundum speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

— Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 8, quod Deus ipse *inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ.*

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod Angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim, art. præc., quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare; quia solius primi agentis est agere, nullo præsupposito; cum semper agens secundum, præsupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est, quæst. 75, art. 3. Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito, agit transmutando; et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiæ, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

Et per hoc patet solutio *ad objecta.* Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

Articulus IV

Utrum anima humana fuerit producta ante corpus.

Inf., quæst. 118, art. 3; et 3 p., quæst. 6, art. 3 et 4; et 3 Sent., dist. 17, quæst. 2, art. 2; et Cont. lib. 2, c. 81; et Pot. quæst. 3, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præcessit opus distinctionis et ornatus, ut supra dictum est, quæst. 66 et 70. Sed anima producta est in esse per creationem, ut supra habitum est, art. 2 hujus quæst.; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Præterea, anima rationalis magis convenit cum Angelis, quam cum animalibus brutis. Sed Angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Præterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

— Sed contra est quod *actus proprius fit in potentia propria.* Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

Respondeo dicendum quod Origenes, lib. 1 Periar., c. 7 et 8, posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum Angelis creatas propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam Angelos, æquales esse secundum suæ naturæ conditionem, sed solum merito distare; sic quod quædam earum corporibus alligantur, quæ sunt animæ hominum, vel cœlestium corporum, quædam vero in sui puritate secundum diversos ordines remanent. De qua opinione supra jam diximus. quæst. 47, art. 2, et ideo relinquatur ad præsens. — Augustinus vero in 7 super Gen. ad litt., c. 24, dicit quod anima primi hominis ante corpus cum Angelis est creata, ob aliam rationem: quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes; quod non potest de anima dici, quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali præexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum Angelis fuerit creata, et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut ejus verba demonstrant: dicit enim, loco cit., c. 29: *Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima vero jam ipsa*

Art. 4. — Cum conclusio fundetur super hoc quod anima essentialiter est forma corporis, et consequenter conclusio opposita negationem hujus fundamenti inferat necessario, ideo oppositum conclusionis, videtur contra Clementinæ determinationem de fide (Porrecta). Verba Clementina supra (pag. 379) recitantur. Hæc doctrina probari etiam ex Gen. 2. 7, potest.

Definit. fidei: Concil. Œcumen. V. sic damnavit Origenis doctrinam: Can. 1. Si quis fabulosam animarum præexistentiam et quæ ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit, anat. sit. 4. Si quis dixerit rationalia refrigerata a divina caritate, crassis corporibus qualia sunt nostra, illigata fuisse et homines vocata... anat. sit.

crearetur. Posset autem utique hoc tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam; et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanæ naturæ, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisse conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quod anima humana præcessit in operibus sex dierum secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. Secundum alios vero Sanctos tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum quod si natura animæ haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum *ad secundum*. Nam anima, si per se speciem haberet, magis conveniret cum Angelis; sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium ut formale principium.

Ad tertium dicendum quod animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors; qui quidem defectus in principio creationis animæ esse non debuit.

QUÆSTIO XCI

De productione corporis primi hominis. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° de materia ex qua productum est; 2° de auctore a quo productum est; 3° de dispositione quæ ei per productionem est attributa; 4° de modo et ordine productionis ipsius.

Articulus primus

Utrum corpus primi hominis sit de limo terræ.

2 Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 1, ad 5, et art. 3, ad 2, et 3 dist. 3, quæst. 2, art. 2, corp., et ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus primi hominis non sit factum de limo terræ. Majoris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex aliquo; quia plus distat ab actu non ens quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis ejus. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

2. Præterea, corpora cœlestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cum perficiatur a nobilissima forma, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cœlesti.

3. Præterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quam terra et aqua; quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere, quam ex limo terræ.

4. Præterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis; non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 7: *Formavit Deus* (1) *hominem de limo terræ.*

Respondeo dicendum quod cum Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundum eorum modum, secundum illud Deut. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc quod omnia in se præhabet non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit, c. 5 de div. Nom., lect. 4, eo modo quo diversi effectus præexistunt in causa secundum ejus virtutem unam. Ista autem perfectio ad Angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quæ sunt a Deo in natura producta per formas diversas; ad hominem vero derivatur inferiori modo hujusmodi perfectio; non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodam modo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem; de similitudine vero cœlestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam æqualitatem complexionis; elementa vero secundum substantiam; ita tamen quod superiora elementa prædominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis, et aer, quia vita præcipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris; inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam. Aliter enim non posset esse mixtionis æqualitas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permixta. Et propter hoc modo

Art. 1. — Ex his destruitur error Origenistarum et quorumdam aliorum dicentium Adæ formationem allegorice et figurate, non historice esse intelligendam. — Vide Eccli. 33, 10, et 17, 1; Ps. 102, 14. Hinc est quod sæpe in SS. litteris homo vel comparatur luto, vel vocatur lutum: Job 10; Eccli. 33; Isa. 45; Jerem. 18; Rom. 9. — Cfr. Bossuet, *Elévations*.

(1) Vulgata: *Formavit igitur Dominus Deus* etc.

dicitur minor mundus, quia omnes creaturæ mundi quodam modo inveniuntur in eo.

Ad primum ergo dicendum quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum ejus materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus; quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad secundum dicendum quod quamvis corpus cœleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animæ rationalis est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodam modo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore cœlesti, cum sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primo enim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero impossibile est aliquid de quinta essentia, vel de corpore cœlesti dividi, vel elementis permisceri, propter cœlestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum nisi secundum suæ virtutis effectum.

Ad tertium dicendum quod si ignis et aer, quæ sunt majoris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia; et non posset fieri æqualitas commixtionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cujuslibet sensus non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum, vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores; quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus; vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum quod in limo terræ est terra, et aqua conglutinans partes terræ. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit; tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est in corp. art., tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aere, quæ sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

Articulus II

Utrum corpus humanum sit immediate a Deo productum.

Inf., quæst. 92, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum. Dicit enim Augustinus, in 3 de Trinit., cap. 4, quod *corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam.* Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est art. præc. Ergo debuit produci mediantibus Angelis, et non immediate a Deo.

2. Præterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cœlestis corporis; nam et quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cœlestis; et Albumazar dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tan-

---

Art. 2. — Suarez docet immediatam a Deo creationem primi hominis, doctrinam esse catholicam *(De Opere sex dierum*, l. 3, c. 1, n. 4 et 6); et fere omnes theologi docent eam ad fidem pertinere. — Supponit probatio et recte quod virtus illa creata si intervenisset, nulla alia fuisset aptior nisi angelica, utpote qualibet inter creatas virtutes major; ac si probatio illa etiam virtualiter dixerit: si ipsa virtus angelica non potuit ad hoc intervenire, multo minus aliqua alia tunc (Porrecta). — Albumazar eruditus apud Arabes, circa IX sæculum florebat. — Contra doctrinam quam hic S. Doctor propugnat, insurrexerunt plures recentiores qui Evolutionistæ vel *Transformistæ,* ex suo systemate, vel *Darwinistæ* a Darwini nomine nuncupati fuerunt. Juxta illos, omnia entia viventia tam animalia quam plantæ ab una forma primogenia aut aliquo germine directe descendit, ita ut genus humanum et variæ animalium et plantarum species nonnisi unam arborem genealogicam efforment, in cujus vertice tanquam in gradu perfectissimo homo sedet. Prototypus vel primigeniæ formæ lento gressu successive sese evolverunt, et per successivas evolutiones seu transformationes novam perfectionem acquisierunt. Hinc *naturalis selectio*, qua natura perfectiora seligendo, suo modo facit quod humana industria quotidie operatur. Hinc etiam lex quam Darwin nomine *pugnæ pro existentia* decoravit, ex cujus virtute semper fortior et perfectior vincit. Inde concludunt isti, hominem eamdem cum animalibus originem habere, et omnia entia non differre nisi gradu plus minusve perfecto. (Vide Lamy, *Comment. in libr. Genes.*, t. 1. Mechlin. 1883).

Script. S. — Gen. cap. 1 et 2; Ps. 102, 14; Job. 10, 8 et 32, 4; Sap. 7, 1; Eccli. 17, 1; Is. 34.

Cfr.: Mazzella, *De Deo Creante,* disp. 3; Perrone *De Deo Creatore,* p. 3; Mivart, *Lessons from nature;* De Quatrefages, *Origine de l'homme;* Frédault, *Traité d'anthropologie,* l. 2; Godron, *De l'espèce et des races,* etc., Paris 1859.

Plures recentiores, ex perpensis differentiis inter diversarum regionum homines existentibus, quoad corpus præsertim (anima et ratio enim ipsis nihil aut fere nihil videtur esse); deduxere admittendas esse non modo diversas stirpes, sed etiam diversas species humanas. Quoad numerum autem specierum, non conveniunt: alii ut Boro St-Vincent, quindecim; alii uti Desmoulins sexdecim; alii uti Knox caput scholæ americanæ, tot fere distinctas hominum species admittunt, quot sunt nationes. Ita quidem, dum *Transformistæ* tantam similitudinem vident inter homines et simios ut unam illis originem tribuant, alii *Polygenistæ* tantam inter ipsos homines dissimilitudinem inveniunt, ut eos a diversis omnino parentibus procreatos dicant (Mazzella). — Contra doctrinam catholicam in hoc art. propugnatam *Præadamitæ* etiam erraverunt, docentes alium hominem, vel alios homines ante Adamum extitisse.

Script. S. — Gen. 1, 27 et 2, 5 et 3, 20 et 6, 1; Sap. 10, 1; Matth. 19, 4; Act. 17, 26; Rom. 5, 12; 1 Cor. 15, 22 etc.

Cfr.: Mazzella, *De Deo creante* disp. 3, art. 2; Guerin du Rocher, *Histoire véritable des temps fabuleux;* Natal. Alex., *Hist. Eccles. Veter. testam.* dissert. 3; De Quatrefages, *Rapport.* etc; Zaccharia, *Adversus Præadamit. Syst.* inter theses theolog. t. 3.

tum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

3. Præterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cœlestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus cœleste.

4. Præterea, Augustinus dicit, 7 super Gen. ad litt., cap. 24, quod homo factus est secundum corpus in operibus sex dierum, secundum causales rationes, quas Deus inseruit creaturæ corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 17, 1; *Deus de terra creavit hominem* (1).

Respondeo dicendum quod **prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo.** Posuerunt siquidem aliqui formas quæ sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem refellit Philosophus in 7 Metaph., text. 26, 27 et 32, per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est, quæst. 65, art. 4, et quæst. 90, art. 2. Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quæ est in materia, sit causa formæ quæ est in materia secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc Angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 9. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod etsi Angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creatura corporea facit quæ nullo modo Angeli facere possunt, sicut quod suscitat mortuos, et illuminat cæcos; secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Ad secundum dicendum quod animalia perfecta, quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cœlestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cœlestis corporis, prout Philosophus dicit, in 2 Phys., text. 26, quod *homo generat hominem ex materia, et sol.* Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum, et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cœlestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia disposita. Manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectæ quam ad productionem rei imperfectæ.

Ad tertium dicendum quod motus cœli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod cæci illuminantur; quibus est simile, quod homo ex limo terræ formatur.

Ad quartum dicendum quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere *dupliciter* : — *uno modo* secundum potentiam activam et passivam; ut non solum ex materia præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. — *Alio modo* secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia præexistenti fieri possit a Deo; et hoc modo secundum Augustinum corpus hominis præexistit in operibus productis, secundum causales rationes.

Articulus III

Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem.

2-2, quæst. 64, art. 2, ad 1; et Mal. quæst. 5, art. 5, corp.; et de Anima, art. 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus, sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quæ homini desunt.

(1) Vulgata : *Deus creavit de terra hominem.*

Art. 3. — In titulo, nomine *dispositionis*, intelligendo dispositiones qualitativas et quantitativas et membrales etc.

Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. Præterea, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

— Sed contra est quod dicitur Eccle. 7, 30: *Deus fecit hominem rectum.*

Respondeo dicendum quod omnes res naturales productæ sunt ab arte divina; unde sunt quodam modo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat; sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem; et hoc est quod Philosophus dicit in 2 Physic., text. 74: *Et quia dignius est sic* (vel *melius*), *non tamen simpliciter, sed ad uniuscujusque substantiam.* Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis, et operationes ipsius. Materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod **Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientia ad talem formam et ad tales operationes.** Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore, ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animæ operationes.

Ad primum ergo dicendum quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires sensitivas interiores, sicut ex supradictis apparet, quæst. 78, art. 4. Ex quadam autem necessitate contingit quod quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariæ ad intellectus operationem, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 7, tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri propter ejus humiditatem est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quædam animalia sunt acutioris visus, et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum, quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quædam animalia sunt homine velociora; cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

Ad secundum dicendum quod cornua et ungulæ, quæ sunt quorumdam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum ac plumarum, quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiæ terrestris elementi, quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ; et ideo hæc homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma, et tegumenta, et alia vitæ necessaria, infinitis modis; unde et manus, in 3 de Anima, text. 38, dicitur *organum organorum*. Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. — *Primo* quidem quia sensus sunt dati homini non solum ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde cum cætera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo quia sensus præcipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum et providendum sibi de victu; homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et præcipue per visum, qui est subtilior, et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et cœlestia, et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. — *Secundo* ut interiores vires liberius suas operationes habeant; dum cerebrum, in quo quodam modo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. — *Tertio* quia oporteret si homo haberet pronam staturam, quod uteretur manibus loco anteriorum pedum; et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. — *Quarto* quia si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore; et ita haberet os oblongum, et labia dura, et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus; et talis dispositio omnino impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, id est caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi; et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantæ vero habent superius sui versus in-

ferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo; nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

Articulus IV

Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur.

Sup. quæst. 72, art. unic., corp. fin., et ad 3 et 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: *Dixit Deus : Fiat, et factum est.* Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Præterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst. Ergo inconvenienter dicitur : *Faciamus hominem.*

3. Præterea, forma humani corporis est ipsa anima, quæ est spiraculum vitæ. Inconvenienter ergo, postquam dixerat : *Formavit Deus hominem de limo terræ,* subjunxit : *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*

4. Præterea, anima, quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere quod *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*

5. Præterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima secundum Augustinum, lib. 7 sup. Gen., ad litt., cap. 24, fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo, cum dixisset : *Ad imaginem suam fecit illum,* addidit : *Masculum et feminam creavit eos.*

— In contrarium est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum *ad primum* quod, sicut Augustinus dicit in 6 super Gen. ad litt., c. 12, non in hoc præeminet homo aliis rebus quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cum scriptum sit Psal. 101, 20 : *Opera manuum tuarum sunt cœli :* et alibi, Psal. 94, 5 : *Aridam fundaverunt manus, ejus ;* sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere.

Ad secundum dicendum quod non est intelligendum, Deum Angelis dixisse : *Faciamus hominem,* ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deus formato jam corpori animam infudisse. — Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit; cum utrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso. — Et ideo ad hoc excludendum quidam posuerunt quod, cum dicitur; *Formavit Deus hominem,* intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur, *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* intelligitur de Spiritu Sancto, sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens Joan. 20, 22 : *Accipite Spiritum Sanctum.* Sed hæc expositio, ut dicit Augustinus, in lib. 13 de Civit. Dei, c. 24, excluditur per verba Scripturæ; nam subditur ad prædicta : *Et factus est homo in animam viventem :* quod Apostolus, 1 ad Cor., 15, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert. Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima, ut sic quod dicitur : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* sit quasi expositio ejus quod præmiserat; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum quod, quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideo dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

Ad quintum dicendum quod secundum Augustinum, lib. 4 super Gen., ad litt., c. 34, omnia opera sex dierum sunt simul facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum rationes causales. — Alii vero doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

QUÆSTIO XCII

De productione mulieris. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de productione mulieris; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci; 2° utrum debuerit fieri de viro; 3° utrum de costa viri; 4° utrum facta fuerit immediate a Deo.

Articulus primus

Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione

Opusc. 75, cap. 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mu-

Art. 1. — Ex conclusione, infer Corollarium, ad litteram tituli : Ergo in prima rerum productione, debet produci fœmina. —

lier non debuerit produci in prima rerum productione. Dicit enim Philosophus in lib. 2 de Generat. animal., cap. 3, non procul a fin., quod *femina est mas occasionatus*. Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Præterea, subjectio et minoratio ex peccato est subsecuta; nam ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. 3, 16: *Sub viri potestate eris*. Et Gregorius dicit, lib. de Cura pastor., par. 2 c. 6, quod *ubi non delinquimus, omnes pares sumus*. Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir: semper enim *honorabilius est agens patiente*, ut dicit Augustinus, 12 super Gen., ad litt., c. 16 in med. Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

3. Præterea, occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præscivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 18: *Non est bonum hominem esse* (1) *solum; faciamus ei adjutorium simile sibi*.

Respondeo dicendum quod **necessarium fuit feminam fieri, (sicut Scriptura dicit), in adjutorium viri**; non quidem in adjutorium alicujus alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum quam per mulierem, sed in adjutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. — Sunt enim quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur, sicut plantæ et animalia quæ generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam cœlestium corporum. – Quædam vero habent virtutem generationis activam et passivam conjunctam, sicut accidit in plantis quæ generantur ex semine; non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quam generatio; unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivæ conjungitur virtus activa generationis. – Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitæ nobilius in animalibus quam generatio; ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino conjungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore conjunguntur vis masculina et feminina; etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. — Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere; et ideo adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter conjungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris dicitur Gen. 2. 24: *Erunt duo in carne una*.

Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem femina est aliquid deficiens et occasionatum; quia virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum secundum masculinum sexum; sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco; puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in lib. 4 de Generat. animal., cap. 2. Sed per comparationem ad naturam universalem femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturæ, et ideo, instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

Ad secundum dicendum quod *duplex* est subjectio. — Una *servilis*, secundum quam præsidens utitur subjecto ad sui ipsius utilitatem; et talis subjectio introducta est post peccatum. — Est autem alia subjectio *œconomica*, vel civilis, secundum quam præsidens utitur subjectis ad eorum utilitatem et bonum; et ista subjectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subjectione naturaliter femina subjecta est viro; quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiæ statum, ut infra dicetur, quæst. 96, art. 3.

Ad tertium dicendum quod si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum; præsertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

Articulus II

Utrum mulier debuerit fieri ex viro.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini, et aliis animalibus. Sed in aliis

---

Cajetanus (in Genes. c. 2) contra communissimam sententiam, productionem Evæ ex Adæ costa, metaphorice esse intelligendam docuit.

S. Script. pro præsenti quæst. — Gen. cap. 1 et 2; Matth. 19, 4; 1 Corint. 11, 8 etc.; Eph. 5, 21; 1 Timot. 2, 13.

Cfr. pro præs. quæst.: S. Aug. *De Genesi ad litt.*, l. 9; Suarez, De opific. l. 3; Pererius, *In Genes.*; Scheeben, *Dogmat.* t. 3, sect. 3, c. 2, art. 2.

(1) Vulgata.... *bonum esse hominem solum*, etc.

animalibus feminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt ejusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. Præterea, mulier facta est in adjutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam ; unde personæ propinquæ a matrimonio excluduntur, ut patet Levit. 18. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 17, 5 : *Creavit ex ipso*, scilicet viro, *adjutorium simile sibi*, scilicet mulierem.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari, magis quam in aliis animalibus. — *Primo* quidem ut in hoc quædam dignitas primo homini servaretur; ut secundum Dei similitudinem esset et ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. 17, 26, quod *Deus fecit ex uno omne genus hominum*. — *Secundo* ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius adhæreret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. 2, 23 : *De viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem* (1) *et matrem, et adhærebit uxori suæ*. Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam ; quod non contingit in aliis animalibus. — *Tertio* quia, ut Philosophus dicit, in 8 Ethic., cap. 12, mas et femina conjunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et feminæ, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina sicut ex suo principio. — *Quarta* vero ratio est sacramentalis. Figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit ad Ephes. 5, 32 : *Sacramentum hoc magnum est ; ego autem dico in Christo, et in Ecclesia*.

Et per hoc patet responsio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium ; et cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum, unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere, sicut virum ex limo terræ, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum quod ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitas, quæ matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina ; unde Eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc ratio non sequitur.

(1) Vulgata... *patrem suum et...*

Articulus III

Utrum mulier debuerit formari de costa viri.

1 Sent., dist. 18, quæst. 1, art. 1 ; et 1 Cor. 7, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri majus, nisi vel per additionem (quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa), vel per rarefactionem ; quia, ut dicit Augustinus, 10 super Genes., ad litt., cap. ult., circ. fin., *non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat*. Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea proportione quam habet costa ad corpus Evæ. Ergo Eva non fuit formata de costa Adæ.

2. Præterea, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adæ fuit de perfectione corporis ejus. Ergo, ea subtracta, remansit imperfectum, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 22 : *Ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem*.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. — Primo quidem ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse specialis conjunctio ; neque enim mulier debet dominari in virum ; et ideo non est formata de capite ; neque debet a viro despici, tanquam serviliter subjecta ; et ideo non est formata de pedibus. — Secundo propter sacramentum ; quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt, per multiplicationem materiæ absque alterius additione formatum fuisse corpus mulieris, ad modum quo Dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim prædicta aut accidit secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ, aut secundum transmutationem dimensionum ejus ; non autem secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ ; tum quia materia in se considerata est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subjecti ; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi,

eadem materia manente, absque additione, nisi per hoc quod minores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eamdem accipere majores dimensiones, ut Philosophus dicit in 4 Physic., text. 84. Dicere ergo materiam eamdem multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito. — Unde cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ vel per creationem, vel (quod probabilius est) per conversionem (1). Unde Augustinus dicit, super Joann., tract. 24, circ. princ., quod hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum; quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam præexistentem costæ, vel panum.

Ad secundum dicendum quod costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio *ad tertium*.

Articulus IV

Utrum mulier fuerit immediate formata a Deo.

Sup. quæst. 92, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est ejusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 4, in princ., quod corporalia dispensantur a Deo per Angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium Angelorum, et non immediate a Deo

3. Præterea, ea quæ præexstiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicujus creaturæ, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit, 9 supra Gen., ad lit., cap. 15. Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem lib., ibid. : *Formare vel ædificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, artic. 2 huj. quæst., uniuscujusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri, vel feminæ. Unde ex alia quacumque materia individuum humanæ speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in esse producere. Et ideo **solus Deus potuit vel virum de limo terræ, vel mulierem de costa viri formare.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit quando individuum generatur ex simili secundum speciem generatione naturali.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 9 super Gen., ad litt., c. 15, parum a princip., an ministerium Angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus; certum tamen est quod sicut corpus viri de limo non fuit formatum per Angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus, in eodem lib., c. 18, a med., dicit, *non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tamen hoc habuit ut sic fieri possêt.* Et ideo secundum causales rationes præexistit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

QUÆSTIO XCIII

De fine sive termino productionis hominis. — *In novem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei; et circa hoc quæruntur novem: 1° Utrum in homine sit imago Dei; 2° utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis; 3° utrum imago Dei sit magis in Angelo quam in homine; 4° utrum imago Dei sit in omni homine; 5° utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam vel ad personas divinas omnes, aut ad unam earum; 6° utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus aut actus; 7° utrum per comparationem ad omnia objecta; 8° utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem; 9° de differentia imaginis et similitudinis.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. — Edit. Rom., *vel per creationem, quod probabilius est, vel per conversionem.* — Vide 3 part., quæst. 44, art. 4, ad 4; et 2 Sent., dist. 18, quæst. 1, art. 1.

Articulus primus

Utrum imago Dei sit in homine.

1-2, in prol.; et 1 Sent., dist. 3, quæst. 3, et 2, dist. 16, art. 3; et 4 Cont., cap. 26; et Ver., quæst. 10, art. 7, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non sit in homine. Dicitur enim Isa. 40, 18 : *Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei ?*

2. Præterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit Apostolus ad Coloss. 1, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Præterea, Hilarius dicit, in lib. de Syn., can. 1, quod *imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens;* et iterum dicit ibid., quod *imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta, et unita similitudo.* Sed non est species indifferens Dei et hominis ; nec potest esse æqualitas hominis ad Deum Ergo in homine non potest esse imago Dei.

— Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum, quæst. 74, *ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago.* Ex quo patet quod *similitudo* est de ratione imaginis, et *imago* aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius ; unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus : æqualitas autem non est de ratione imaginis ; quia, ut Augustinus ibidem dicit, *ubi est imago, non continuo est æqualitas*, ut patet in imagine alicujus in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectæ imaginis ; nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est. Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur a Deo sicut ab exemplari ; non tamen est similitudo secundum æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo **in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta.** Et hoc significat Scriptura, cum dicit *hominem factum ad imaginem Dei.* Præpositio enim, *ad,* accessum quemdam significat, qui competit rei distanti.

Ad primum ergo dicendum quod Propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis ; et ideo signanter dicit : *Quam imaginem ponetis ei ?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum quod primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cujus imago est. Et ideo dicitur *imago,* et nunquam *ad imaginem.* Homo vero et propter similitudinem dicitur *imago,* et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem.* Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali ; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum in lib. de decem Chordis, cap. 8, circ. med.

Ad tertium dicendum quod cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species *indifferens*, quo *una.* Unum autem dicitur aliquid, non solum numero, aut specie, aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quamdam ; et sic est unitas, vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, *rei ad rem coæquandæ,* pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

Articulus II

Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

2 Sent., dist. 16, art. 2, et 3, dist. 2, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, corp.; et 4 Cont., c. 20, fin.; et 1, Cor., 11, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius, in lib. de divin. Nomin., cap. 2. non remote a fin. lect. 2 : *Habent causata causarum suarum contingentes imagines.* Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

2. Præterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., aliquant. a princ. lect. 4, quod *radius solaris maxime*

Art. 1. — *S. Script.* : Gen. 1, 26-27, et 9, 6 ; Sap. 2, 23 ; Eccli. 17, 1 ; Jac. 3, 9 ; Act. 17, 29 ; 1 Corint, 11, 7. Ex quibus eruitur hanc doctrinam esse certam secundum fidem.

Ad 2. — S. Thomas in 1 ad Corint. 11. dicit : « Excluditur quorumdam error dicentium quod homo solum est ad imaginem Dei, non autem est imago ; cujus contrarium hic Apostolus dicit. Dicebant autem quod solus Filius est imago, secundum illud : *qui est imago invisibilis Dei.* Est ergo dicendum quod homo imago Dei dicitur et ad imaginem ; est enim imago imperfecta. Filius autem dicitur imago, non ad imaginem, quia est imago perfecta ».

Cfr. : S. August. præcipue in tract. *de Trinitate* ; Bossuet, *Elévations* et *Méditations* ; S. Gregor. Nyss. *De opificio hominis* ; Suarez, *De opere sex dierum* ; Petavius *De opif.* l. 2 ; Staudenmaier § 83 ; Knoll § 203 etc. ; Berlage t. 2 ; Scheeben, t. 3, sect. 3.

Art. 2. — Quod S. Thom. in quæst. 45 art. 7 appellat vestigium, in hoc art. 2, appellat imaginem improprie et largo modo.

habet similitudinem divinæ bonitatis. Ergo est ad imaginem Dei.

3. Præterea, quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo; quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, Gen. 1. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

4. Præterea, Boetius, in lib. 3 de Consol., metr. 9, dicit de Deo:

Mundum mente gerens similique in imagine formans.

Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 6 super Gen. ad litt., cap. 12, circ. med.: *Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua præstat pecoribus.* Ea ergo quæ non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum quod non quælibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterum potest dici quod si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad ejus imaginem: quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et præcipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit, in lib. de Synod., can. 1, quod *imago est species indifferens.* Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; secundo, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt; quæ, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 51, in med., *ita sunt Deo similitudine proxima ut in creaturis nihil sit propinquius.* Sic ergo patet quod solæ intellectuales creaturæ, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad primum ergo dicendum quod omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quæ deficiunt a ratione imaginis, in quantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod *causata habent causarum contingentes imagines,* id est, quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum quod Dionysius assimilat radium solarem divinæ bonitati quantum ad causalitatem, non secundum dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura, extensive et diffusive; sed intensive et collective similitudo divinæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quæ est capax summi boni. — Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum secundum aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliæ partes universi.

Ad quartum dicendum quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis, qua artificiatum imitatur speciem artis, quæ est in mente artificis. Sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem naturæ, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, in quantum sunt entia; et primæ vitæ, in quantum sunt viventia; et summæ sapientiæ, in quantum sunt intelligentia.

Articulus III

Utrum Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo.

1 Sent., dist. 3, quæst. 3, art. 1, ad 4, et 2, dist. 16, art. 3, et 3, dist. 2, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, et 2, corp.; et Ps., 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo. Dicit enim Augustinus in serm. de Imagine, 27, de verbis Apost., cap. 2, et de verbis Dom. serm. 63, cap. 6, quod *Deus nulli alii creaturæ dedit quod sit ad imaginem suam nisi homini.* Non ergo verum est quod Angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.

2. Præterea, secundum Augustinum, in lib. 83 QQ., quæst. 51, in med., *homo ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur a Deo; et ideo nihil est illi conjunctius.* Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, in quantum Deo conjungitur. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

3. Præterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, in quantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur, nec remittitur; non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiæ. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

— Sed contra est quod dicit Gregorius in quadam homil., 34 in Evang., in med., quod *Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuatur expressa.*

Respondeo dicendum quod de imagine Dei loqui *dupliciter* possumus : — *uno modo* quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura ; et sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus : quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet, quæst. 62, art. 6, et quæst. 75, art. 7, ad 3. — *Secundo* potest considerari imago Dei in homine quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo ; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius ; sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum hæc et similia magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsupposita prima imitatione, quæ est secundum intellectualem naturam ; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo cum quantum ad intellectualem naturam Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, **simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei, — hominem autem secundum quid.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem Angelos.

Ad secundum dicendum quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior, ita dicitur quod nihil est conjunctius Deo quam mens humana secundum genus intellectualis naturæ ; quia, sicut ipse supra præmiserat, loc. cit. in arg., *quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.* Unde per hoc non excluditur quin Angelus sit magis ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur quod substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quod una species substantiæ non sit perfectior quam alia ; sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus ; nec etiam a diversis individuis participatur species substantiæ secundum magis et minus.

Articulus IV

Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine.

1 Sent., dist. 3, in litt.; et Ver. quæst. 12, art. 1, ad 3; et Pot. quæst. 9, art. 9, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 11, 7, quod *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri* (1). Cum ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Præterea, Apostolus dicit, Rom. 8, 29, quod illos *quos Deus præscivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos prædestinavit.* Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Præterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

— Sed contra est quod dicitur in ps. 38, 7 : *Verumtamen in imagine pertransit homo.*

Respondeo dicendum quod cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum, quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei *tripliciter* potest considerari in homine : — *uno* quidem *modo*, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum ; et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus ; — *alio modo*, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte ; et hæc est imago per conformitatem gratiæ ; — *tertio modo*, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte ; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriæ. Unde super illud psal. 4, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* Glossa ordinaria distinguit triplicem imaginem, scilicet *creationis*, et *recreationis*, et *similitudinis*. **Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus ; — secunda in justis tantum ; — tertia vero solum in beatis.**

Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. 1, 27, cum dixisset : *Ad imaginem Dei creavit illum,* scilicet hominem, subdit : *Masculum et feminam creavit eos.* Et dixit pluraliter *eos*, ut Augustinus dicit, lib. 3, super Gen., cap. 22, a med., *ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus.* Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur

---

Art. 4. — Conclusio est trimembris : Imago *creationis* est in omnibus hominibus ; *recreationis* in justis atntum ; *glorificatæ similitudinis*, in beatis. Ad primam considerationem refertur Genes. 1, 26 et Sap. 2, 23, et Eccli. 17, 1 ; ad secundam 1 Corint. 15, 49 ; ad tertiam autem, Rom. 8, 29. Ex his intellige Patrum testimonia, quando dicunt imaginem Dei per peccatum in homine deleri ; de recreationis imagine loquuntur ; etenim creationis imago nunquam totaliter deletur.

(1) Vulgata : *Vir imago et gloria Dei est, mulier autem gloria viri est.*

in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ. Unde cum Apostolus dixisset quod *vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri*, ostendit quare hoc dixerit, subdens: *Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.*

Ad secundum et *tertium* dicendum quod illæ rationes procedunt de imagine quæ est secundum conformitatem gratiæ et gloriæ.

Articulus v

Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum.

Sup., art. 3, corp.; et Ver. quæst. 10, art. 3, corp., et quæst. 13, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus (Fulgentius), in lib. de Fide ad Pet., cap. 1, a med.: *Una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas, et imago, ad quam factus est homo;* et Hilar., in 5 de Trinit., a princ., dicit quod *homo sit ad communem Trinitatis imaginem.* Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem personarum.

2. Præterea, in lib. de Eccles. Dog., cap. ult., dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum æternitatem. Damascenus etiam dicit, lib, 2 de Fid. orth., cap. 12, a med., quod *hominem esse ad imaginem Dei significat intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum.* Gregorius etiam Nyssenus, lib. de Hom. opific., cap. 16, circ. med., dicit quod *cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem. Bonitatis enim plenitudo Divinitas est.* Hæc autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiæ unitatem. Ergo in homine est imago Dei non secundum Trinitatem personarum, sed secundum essentiæ unitatem.

3. Præterea, imago ducit in cognitionem ejus cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum; quod est falsum, ut supra ostensum est, quæst. 32, art. 1.

4. Præterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus, in 6 de Trin. cap. 2, circ. med., quod *solus Filius est imago Patris.* Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

— Sed contra est quod Hilarius dicit in 4 de Trinit., circ. med.: *Per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est quæst. 40, art. 2, distinctio divinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus; sed modus originis uniuscujusque est secundum convenientiam suæ naturæ. Aliter enim producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinæ naturæ convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinæ naturæ non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repræsentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est **in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum**; nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio *ad duo prima.*

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repræsentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit, 15 de Trin., cap. 6, versus fin., maxima est differentia trinitatis quæ est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem dicit, *trinitatem, quæ in nobis est, videmus potius quam credimus; Deum vero esse Trinitatem credimus potius quam videmus.*

Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem Filii. Sed hoc improbat Augustinus in 12 de Trin., cap. 5 et 6. — Primo quidem per hoc quod, cum secundum æqualitatem essentiæ Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris. — Secundo, quia si homo esset factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* sed *tuam.* Cum ergo dicitur: *Ad imaginem Dei fecit illum,* non est intelligendum quod Pater fecit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis. Cum autem dicitur, quod Deus *fecit hominem ad imaginem suam,* potest dupliciter intelligi: — uno modo quod hæc

---

Art. 5. — Adverte quod quæ hic dicuntur procedunt ex altera propositione credita et altera scita. Quæ enim pertinent ad unitatem naturæ et imaginem ejus sunt scita; ea vero quæ ad pluralitatem personarum et imaginem earum ut sic, sunt credita. Et ideo cum dicitur quod imago trinitatis sequitur ad imaginem naturæ, intelligendum est ut creditum non ut scitum, sicut et trinitas ipsa respectu naturæ divinæ (Cajetanus). — *Ad 2.* Gennadius Massiliensis, est auctor lib. *de Eccles. Dogm.*

præpositio, *ad*, designet terminum factionis ; ut sit sensus : Faciamus hominem taliter ut sit in eo imago nostra. — Alio modo hæc præpositio, *ad*, potest designare causam exemplarem ; sicut cum dicitur : Iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari ; vel, secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una persona aliam imitatur.

Articulus VI

Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem.

1 Sent., dist. 3, quæst. 3, et 2, dist. 16. art. 3 ; et 4 Cont. cap. 26.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem. Dicit enim Apost., 1 ad Cor. 11, 7, quod *vir est imago Dei*. Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

2. Præterea, Genes. 1, 27, dicitur : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*. Sed distinctio masculi et feminæ est secundum corpus. Ergo secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

3. Præterea, imago præcipue videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

4. Præterea, secundum Augustinum, 12 super Genes. ad litt., cap. 7 et 24, triplex visio invenitur in nobis, scilicet *corporalis*, *spiritualis*, sive imaginaria, et *intellectualis*. Si ergo secundum visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis secundum quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione et in aliis visionibus.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. 4, 23 : *Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem*. Ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quæ fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Coloss. 3, 10, dicit : *Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei* (1), *secundum imaginem ejus qui creavit illum*. Unde renovationem, quæ est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

Resdondeo dicendum quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum *imaginis*, ut supra dictum est, art. 1 et 2 huj. quæst., in aliis autem creaturis per modum *vestigii*. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus, sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem ; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in cæteris rebus, quibus secundum partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio manifeste cognosci potest, si attendatur, modus quo repræsentat *vestigium*, et quo repræsentat *imago*. Imago enim repræsentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Vestigium autem repræsentat per modum effectus, qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia : et similiter cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terræ vestigium hostilis exercitus. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et quantum ad hoc quod in eis repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodam modo ad repræsentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Aliæ vero creaturæ non intelligunt ; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est, quæst. 45, art. 7, in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor ; sed apparet in eis quoddam vestigium, quod hæc inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio. Species vero ejus demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, — sed secundum alias partes ejus per modum vestigii.

Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum

---

Art. 6. — Per *mentem*, S. Doctor intelligit omnem eam partem, quæ convenit homini ut homo est, et per hanc excedit alias creaturas. Secundum hanc enim homo repræsentat Deum similitudine speciei, quoad possibile est creaturæ. — Cfr. : S. Basil. *Homit. 10 in Hexam.*; S. Ambros. lib. 6 ejusdem argum., c. 8 ; S. August. lib. 11 *de Civit.* c. 26. Supra, q. 45, art. 7 dictum fuit quid sit imago, et quid vestigium.

(1) Vulgata omittit *Dei*.

mentem; sicut denarius dicitur imago Cæsaris, in quantum habet Cæsaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 12 de Trin., cap. 5, quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sec secundum plura, dicentes quod *vir Patris personam intimat, Filii vero personam, quod de viro ita processit, ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum Sanctum, dicunt esse mulierem, quæ ita de viro processit, ut non ipsa esset filius, aut filia.* Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem quia sequeretur quod Spiritus Sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium prolis, quæ nascitur de viro. — Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personæ. — Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta jam prole. Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat: *Ad imaginem Dei creavit illum*, addit: *Masculum et feminam creavit eos,* non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus ad Col. 3, postquam dixerat: *Secundum imaginem ejus qui creavit illum*, subdit: *Ubi non est masculus et femina.*

Ad tertium dicendum quod quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream; tamen, quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum cœlum sit aptius, magis hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cætera corpora animalium factum jure videri potest, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 51. Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repræsentat imaginem Dei in anima per modum vestigii.

Ad quartum ergo dicendum quod tam in visione corporali quam in imaginaria invenitur quædam trinitas, ut Augustinus dicit, in lib. 11 de Trin., cap. 2. In visione enim corporali est quidem *primo* species exterioris corporis; *secundo* vero ipsa visio, quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum; *tertio* est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. — Similiter etiam in visione imaginaria invenitur *primo* species in memoria reservata; *secundo* ipsa imaginaria visio, quæ provenit ex hoc quod acies animæ, id est ipsa vis imaginaria, informatur secundum prædictam speciem; *tertio* vero invenitur intentio voluntatis conjungens utrumque. Sed utraque trinitas deficit a ratione divinæ imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ. Species autem quæ est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animæ. Et ita utrobique deficit repræsentatio connaturalitatis et coæternitatis divinarum personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis. Et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie, quæ in memoria conservatur, sed etiam a virtute imaginativa. Et ita per hoc non repræsentatur convenienter processio Filii a solo Patre. Intentio vero voluntatis, quæ conjungit duo prædicta, non ex eis procedit neque in visione corporea, neque in spirituali. Unde non convenienter repræsentatur processio Spiritus Sancti a Patre et Filio.

Articulus VII

Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus.

1 Sent., dist. 3, quæst. 4, art. 1, et quæst. 5; et Verit. quæst. 10, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus. Dicit enim Augustinus, 11 de Civ. Dei, cap 26, a princ., quod *homo factus est ad imaginem Dei, secundum quod sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus* (1). Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

2. Præterea, Augustinus in 9 de Trin. cap. 4, assignat imaginem Dei in anima secundum hæc tria, quæ sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum, sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

3. Præterea, Augustinus, 10 de Trin., cap. 11, assignat imaginem Trinitatis in anima, secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, ut Magister dicit, 3 dist. 1 lib. Sent. Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

4. Præterea, imago Trinitatis semper manet, in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

— Sed contra est quod Augustinus, 9 de Trin., cap. 6, assignat trinitatem in inferioribus animæ partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et trinitas quæ est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

Art. 7. — Ex his non sequitur quod in pueris aut in dormientibus non sit imago Dei; quia sufficit quod actus sint et maneant virtualiter in suo principio; nam secundario et ex consequenti, ratio imaginis attenditur secundum habitus et potentias (Sylvius).

(1) Ita ced. Alcan. cum editis plurimis. — Edit. Rom., *et nostrum esse ad nosse dirigimus.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur quod maxime accedit (prout possibile est) ad repræsentandum speciem divinarum personarum. Divinæ autem personæ distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit, 14 de Trin., cap. 7, a med. Et ideo **primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus,** prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. — Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiæ, unumquodque autem virtualiter est in suo principio; **secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et præcipue secundum habitus,** prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis in quantum mentem habemus. Et ideo eadem est hæc trinitas cum illa quam Augustinus ponit in 9 de Trin., loc. cit. in arg. 2. quæ consistit in mente, notitia et amore.

Ad secundum dicendum quod Augustinus hanc trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens etsi se totam quodam modo cognoscat, etiam quodam modo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta, et sic etiam se quærit, ut Augustinus consequenter probat in 10 de Trin.. cap. 3 et 4, ideo quia notitia non totaliter menti coæquatur, accipit in anima tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ nullus ignorat se habere; et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodam modo deficiens.

Ad tertium dicendum quod sicut Augustinus probat, 14 de Trin., cap. 7, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quæ nihil est aliud secundum ipsum quam habitualis retentio notitiæ et amoris. Sed quia, ut ipse dicit, loc. cit., *verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ ipsam prolem parentemque conjungit.* Ex quo patet quod imaginem divinæ Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriæ; licet etiam quantum ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in Sententiis dicitur.

Ad quartum dicendum quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit, 14 de Trin., cap. 6, ad fin., quod *mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat;* quod quidam sic intelligunt, quasi animæ adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod *non semper se cogitat discretam ab his quæ non sunt quod ipsa.* Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis dici possit quod percipiendo actum suum seipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere, quod actus etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, 14 de Trin., cap. 4: *Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cœpit, fuit in ea Dei imago.*

Articulus VIII

Utrum imago divinæ Trinitatis sit in anima solum per comparationem ad objectum, quod est Deus.

2 Sent., dist. 3, quæst, 4, art. 4; et Ver., quæst. 10, art. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod imago divinæ Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad objectum, quod est Deus. Imago enim divinæ Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est art. præc., secundum quod verbum in nobis procedit a dicente, et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque objectum. Ergo secundum quodcumque objectum invenitur in mente nostra imago divinæ Trinitatis.

2. Præterea, Augustinus dicit, in 12 de Trinit., cap. 4, in princ., quod *cum quærimus in anima Trinitatem, in tota quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione æternorum.* Ergo etiam secundum temporalia objecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Præterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiæ donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in anima; non erit imago Dei in homine secundum

---

Art. 8. — Inde imaginem Dei, non in quocumque actu intellectus et voluntatis consistere, sed in eo solum, quo mens nostra fertur in Deum (Sylvius).

naturam, sed secundum gratiam; et sic non erit omnibus communis.

4. Præterea, sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriæ visionem. Unde dicitur, 2 Corinth. 3, 18: *In eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem.* Sed secundum visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia Dei imago attenditur in nobis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Trinit., cap. 12, in princ., quod *non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit et diligit, et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est.* Multo igitur minus secundum alia objecta attenditur imago Dei in mente.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 et 7 hujus quæst., imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quod imago divinæ Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repræsentat divinas personas repræsentatione speciei sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ, ut dictum est, art. præc., secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo, secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo; nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens *dupliciter:* — uno modo *directe* et immediate; — alio modo *indirecte* et mediate; sicut cum aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem, Et ideo Augustinus dicit, in 14 de Trin., cap. 8, a princ., quod *mens meminit sui, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei.* Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem supra inductam, in arg. *Sed contr.*

Ad primum ergo dicendum quod ad rationem imaginis non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo, sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod Verbum Dei procedit a notitia de Deo.

Ad secundum dicendum quod in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod præter actionem temporalium et contemplationem æternorum quæratur aliquod tertium quo trinitas impleatur, prout ibidem subditur; sed in illa parte rationis quæ derivatur a parte temporalium, etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicitur ibid., quia hujusmodi temporalium notitia adventitia est animæ; et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem præsentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt; sicut patet de fide, quæ temporaliter nobis advenit in præsenti, in statu autem futuræ beatitudinis jam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum quod meritoria Dei cognitio et dilectio (1) non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est, art. 4 hujus quæst. Et hoc etiam ipsum naturale est quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente; sive hæc imago Dei ita sit obsoleta, ut pene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in justis; sicut Augustinus dicit 14 de Trinit., cap. 1.

Ad quartum dicendum quod secundum visionem gloriæ temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo hujusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit; et hoc est quod Augustinus dicit, 14 de Trinit., cap. 14, circ. fin., quod *in illa natura cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne quod videbit;* nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

Articulus IX

Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur.

1 Sent., dist. 28, quæst. 2, art. 1, corp., et 2, dist. 16, art. 4; et 1, Cor., cap. 11.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem ut genus ad speciem; quia *ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur,* ut dicitur in lib. 83 QQ., quæst. 74, in princ. Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Præterea, ratio imaginis attenditur non solum per repræsentationem divinarum personarum, sed etiam secundum repræsentationem divinæ essentiæ; ad quam repræsentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quod

---

Art. 9. — Titulus istius art. occasionatus est ex verbis Gen. 1. ubi dicitur: « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram », quæ verba virtualiter insinuant distinctionem, inter similitudinem et imaginem.

(1) Ita edit. Rom. et Patav.; — Nicolaius: *Memoria Dei, cognitio et dilectio.*

similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis ; imago autem in aliis.

3. Præterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet *naturæ, gratiæ et gloriæ,* ut supra habitum est art. 4 hujus quæst. Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quod imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem ; similitudo autem secundum innocentiam et justitiam.

4. Præterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem ; quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quod imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 51, circ. fin. : *Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem, cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset.*

Respondeo dicendum quod similitudo quædam unitas est ; *unum* enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in 5 Metaph., text. 20. *Unum* autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari, sicut et *bonum* et *verum.* Unde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut præambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius ; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum præambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum ; et rursus bonum subsequitur ad hominem, in quantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, in quantum est communius quam imago, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. — Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, in quantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicujus esse similem vel non similem ei cujus est imago, in quantum perfecte vel imperfecte repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter : — uno modo, prout est præambula ad ipsam, et in pluribus existens ; et sic similitudo attenditur secundum ea quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in lib. 83 QQ., quæst. 51, circ. fin., quod *spiritus,* id est mens, *ad imaginem Dei nullo dubitante factus est.* Cætera autem hominis (scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus) ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam in lib. de Quantitate animæ, cap. 2, dicitur quod similitudo Dei attenditur in anima, in quantum est incorruptibilis. Nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiæ entis communis. — Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem ; et secundum hoc Damascenus dicit, lib. 2 de Fid. orth., cap. 12, quod *id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum, et per se potestativum ; quod autem secundum similitudinem, virtutis (secundum quod homini possibile est habere) similitudinem.* Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere ; non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad primum ergo dicendum quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis) ; sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum quod essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam, secundum ea quæ sunt propria intellectualis naturæ, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad tertium dicendum quod etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundum quædam earum semina ; et secundum has posset attendi similitudo naturalis quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

Ad quartum dicendum quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis ; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

QUÆSTIO XCIV.

De statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum. — *In quatuor artic. divisa.*

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis ; — et primo quantum ad animam ; — secundo quantum ad corpus.

Circa primum consideranda sunt duo : — primo de conditione hominis quantum ad intellectum ; — secundo de conditione hominis quantum ad voluntatem.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum primus homo viderit Deum per essentiam ; 2° utrum videre potuerit substantias separatas, id est Angelos ; 3° utrum habuerit omnium scientiam ; 4° utrum potuerit errare, vel decipi.

Articulus primus

Utrum primus homo per essentiam Deum viderit.

2-2, quæst. 5, art. 1 et 2, corp.; 2 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 1 ; et Ver. quæst. 8, art. 1, per tot., et art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pri-

Art. 1. — Adverte ad probationem primæ conclusionis, quando dicitur : « omnes videntes Deum per essentiam... pec-

mus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Sed primus homo *in paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam,* ut Damascenus dicit in 2 lib. de orth. Fid., cap. 11, in princ.; et Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 10, in princ.: *Si homines habebant affectus suos, quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, id est, paradiso?* Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, loc. cit., quod *primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur.* Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinæ essentiæ visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Præterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine ænigmate. Sed homo in statu innocentiæ vidit Deum sine medio, ut Magister dicit in 1 dist. 4. lib. Sentent. Vidit etiam sine ænigmate; quia *ænigma obscuritatem importat,* ut Augustinus dicit, 15 de Trinit., cap. 9, ante med.; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor. 15, 46, quod *non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo in primo statu animalis vitæ Deum per essentiam non vidit.

RESPONDEO dicendum quod **primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitæ; nisi forte dicatur, quod viderit eum in raptu, quando « Deus immisit soporem in Adam »,** ut dicitur Gen. 2. Et hujus ratio est, quia cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti a Deo; quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in æternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.

Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos nunc cognoscamus; et sic quodam modo ejus cognitio media erat inter cognitionem præsentis status, et cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam videtur. Ad cujus evidentiam considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior, et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur; sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago ejus resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsenti per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur Eccle. 7, 30: *Deus fecit hominem rectum.* Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde dicit Augustinus, in 11 super Genes. ad litt., cap. 33, circ. princ., quod *fortassis Deus primis hominibus autem loquebatur, sicut cum Angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, et si non tanta participatione divinæ essentiæ, quantum capiunt Angeli.* Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

Ad primum ergo dicendum quod homo in paradiso beatus fuit non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quæ in divinæ essentiæ visione consistit; habebat tamen beatam vitam secundum quemdam modum, ut Augustinus dicit, 11 super Genes. ad litt., cap. 18, paulo a princ., in quantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem.

Ad secundum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro præmio.

Ad tertium dicendum quod *duplex* est medium: — *quoddam* in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo; — *aliud* medium est per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis; et sine tali medio Deus videbatur; non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, præcipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum quod obscuritas, quæ importatur in nomine ænigmatis, *dupliciter* potest accipi:

---

care non possunt » intellige videntes non in raptu, sed in permanenti actu. Nam aliquis potest Deum videre in raptu, ut hic supponitur, et postea peccare mortaliter. Sic enim postea Adam peccavit (Porrecta). — An vero Adamus viderit per soporem divinam essentiam? Pars negativa conformior est S. Script., et ipse S. Doctor q. *de Veritate* art. 1 ad 14, ait: « Quia non expresse habetur, quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere quod in illa extasi elevatus fuit non ad ipsam Dei essentiam, sed ad cognoscenda quædam profundiora de divinis mysteriis ».

— uno modo, secundum quod quælibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinæ claritatis : et sic Adam videbat Deum in ænigmate, quia videbat Deum per effectum creatum ; — alio modo potest accipi obscuritas quæ consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem ; et secundum hoc non vidit Deum in ænigmate.

Articulus II

Utrum Adam in statu innocentiæ Angelos per essentiam viderit.

1 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 1, corp.; et Ver., quæst. 8, art. 5, et quæst. 4, art. 6, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in statu innocentiæ Angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius in 4 Dial., cap. 1, in princ. : *In paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, bonorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.*

2. Præterea, anima in statu præsenti impeditur a cognitione substantiarum separatarum ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur Sap. 9, 15. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra dictum est, quæst. 89, art. 2. Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore, cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Præterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in lib. de Causis, propos. 13. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

— Sed contra, anima Adæ fuit ejusdem naturæ cum animabus nostris. Sed animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

Respondeo dicendum quod status animæ hominis distingui potest *dupliciter : — uno modo* secundum diversum modum naturalis esse ; et hoc modo distinguitur status animæ separatæ a statu animæ conjunctæ corpori ; *alio modo* distinguitur status animæ secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam ; et sic status innocentiæ distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiæ erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse in *animam viventem,* id est corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed hujus vitæ integritatem habebat, in quantum corpus erat totaliter animæ subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est, art. præc. Manifestum est autem ex præmissis, quæst. 84, art. 7, quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. Secundum autem hunc modum intelligendi motus quidam inveniuntur in anima, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 2 et 7, secundum *tres* gradus. — Quorum *primus* est secundum quod a rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. — *Secundus* autem est prout anima ascendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet Angelis. — *Tertius* autem gradus est secundum quod ulterius manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. — Secundum igitur *primum* processum animæ, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animæ cognitio, qua scilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ sunt extra, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 6 ; et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per objectum ; et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. — Sed in *secundo* processu non invenitur perfecta cognitio : quia cum Angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 2, prædictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in Angeli cognitionem. — Multo autem minus *tertius* processus ad perfectam notitiam terminatur ; quia etiam ipsi Angeli per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinæ substantiæ, propter ejus excessum. — Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre Angelos per essentiam ; — sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis quam nos habeamus ; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia quam cognitio nostra ; et propter tantam eminentiam dicit Gregorius, loc. cit. in arg. 1, quod *intererat Angelorum spiritibus.*

Unde patet solutio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis, sed ex hoc quod objectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum quod anima primi hominis non poterat per cognitionem suiipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est, in corp. art., quia etiam unaquæque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

ARTICULUS III

Utrum primus homo habuerit scientiam omnium.

2 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 2, corp.; et Ver. quæst. 18, art. 2 et 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas; hujusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in 1 Metaph., non multum a princ. lib.; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales; quia erat ejusdem naturæ nobiscum; anima autem nostra est *sicut tabula, in qua nihil est scriptum,* ut dicitur in 3 de Anima, text. 14. Si autem per species infusas, ergo scientia ejus quam habebat de rebus, non erat ejusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

2. Præterea, in omnibus individuis ejusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

3. Præterea, status præsentis vitæ homini conceditur, ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum: propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

— Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. 2. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium; et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

RESPONDEO dicendum quod naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea quæ sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutæ sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo **primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui.** Et hæc sunt omnia illa quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt.

Ad gubernationem autem vitæ propriæ et aliorum non solum requiritur cognitio eorum quæ naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitæ nostræ necessarium est cognoscere quæ fidei sunt. Unde et **de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundum statum illum. — Alia vero quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit;** sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quædam singularia, puta quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, in quantum erat primus homo, quod cæteris hominibus non competit, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad tertium dicendum quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi; quia quæ sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes; sicut et Angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti et scientiæ; quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut et sciendi (1).

ARTICULUS IV

Utrum homo in primo statu decipi potuisset.

2 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 3: et Ver., quæst. 18, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

ART. 3. — Ex his colligitur, Adamum fuisse omnium hominum, excepto Christo, sapientissimum. Ipsius scientia fuit excellentior quantum ad tria. 1. Quantum ad amplitudinem scientiæ. 2. Quantum ad modum quo naturalia sciebat. 3. Quantum ad firmitatem.

ART. 4. — Ex probatione conclusionis patet quod prima pœna quam incurrunt non subditi Deo, est quod decipiuntur seu de-

(1) Forte *est*, vel legendum, *sicut sciendi*.

homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus, 1 ad Timoth. 2, 14, quod *mulier seducta in prævaricatione fuit.*

2. Præterea, Magister dicit, 21 dist. 2 Sentent., quod *ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit.* Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Præterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiæ contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visæ, sicut et modo.

4. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., cap. 2, circa fin., quod *in somno adhæret anima similitudini, tanquam ipsi rei.* Sed homo in statu innocentiæ comedisset, et per consequens dormivisset, et somniasset. Ergo deceptus fuisset adhærendo similitudinibus, tanquam rebus.

5. Præterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum, et futura contingentia, ut dictum est art. præc. Si igitur aliquis super his ipsi falsum diceret, deceptus fuisset.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. 3. de lib. Arb., cap. 18, in fin. : *Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed pœna damnati.*

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi : scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhæret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis ; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum; sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo est dictum, quia existimare falsum in talibus non est noxium homini, et ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile.

Sed hæc positio non convenit integritati primi status; quia, ut Augustinus dicit, 14 de Civitate Dei, cap. 10, ante med., *in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum malum omnino esse poterat.* Manifestum est autem quod sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ejus, ut dicitur in 6 Ethicorum, cap. 2. Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat ; ita in intellectu poterat esse carentia notitiæ alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, scilicet quod quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex præmissis, quæst. 85, art. 6, quod intellectus circa proprium objectum semper verus est ; unde ex seipso nunquam decipitur ; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo hujusmodi. Unde videmus quod quando naturale judicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris, etsi præcesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis. Dicit enim Augustinus, 11 super Gen. ad litt., cap. 30, circ. med., quod *mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio.*

Ad secundum dicendum quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione ; quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sent. sequi in hac parte.

Ad tertium dicendum quod si aliquid repræsentatum fuisset sensui, vel phantasiæ primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem dijudicaret.

Ad quartum dicendum quod id quod accidit in somno, non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris, vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentiæ non credidisset ita esse ; sed credidisset quod hoc esset possibile ; et hoc non esset existimare falsum. — Vel potest dici quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat. — Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret : quia jam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

QUÆSTIO XCV

DE HIS QUÆ ATTINENT AD VOLUNTATEM PRIMI HOMINIS, GRATIA SCILICET ET JUSTITIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis ; et circa hoc consideranda sunt duo : — primo quidem de gratia et justitia primi hominis ; — secundo de usu justitiæ quantum ad dominium super alia.

---

ceptioni patent. — Ex doctrina hujus art. colliges quod primum peccatum tam viri quam mulieris, non potuit procedere ex aliquo errore aut ignorantia proprie loquendo, sed processit ex sola inconsideratione, sicut de primo peccato Angeli, S. Doct. dixit quæst. 63 art. 1 (Bannes).

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum primus homo creatus fuerit in gratia ; 2° utrum in statu innocentiæ habuerit animæ passiones ; 3° utrum habuerit virtutes omnes ; 4° utrum opera ejus fuissent æque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

Articulus primus

Utrum primus homo fuerit creatus in gratia.

2-2, quæst. 5, art. 1, corp.; et 2 Sent., dist. 20, quæst. 2, art. 3, corp., et dist. 29, quæst. 1, art. 2; et Quodl. 1, art. 8, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia. Apostolus enim, 1 Cor. 15, 45, distinguens Adam a Christo dicit : *Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem in spiritum vivificantem* (1). Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi quod fuerit factus in gratia.

2. Præterea, Augustinus (alius auctor) dicit in lib. de Quæstionibus veteris et novi Testamenti, quæst. 123, in fin., quod Adam non habuit Spiritum Sanctum. Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum Sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia, cap. 10, circa. med., quod *Deus sic ordinavit Angelorum et hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium.* Primo ergo condidit hominem et Angelum in sola naturalis arbitrii libertate, et postmodum ei gratiam contulit.

4. Præterea, Magister dicit, in 24 dist. lib. 2 Sent., quod *homini in creatione datum est auxilium, per quod stare poterat, sed non poterat proficere.* Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum ; ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Præterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis ; cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, natura plus distat a gratia quam gratia a gloria, quæ nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multo magis natura præcessit gratiam.

— Sed contra, homo et Angelus æqualiter ordinantur ad gratiam. Sed Angelus est creatus in gratia ; dicit enim Augustinus, 12 de Civit. Dei, c. 9 a med., quod *Deus simul erat in eis condens naturam, et largiens gratiam.* Ergo et homo creatus fuit in gratia.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod primus homo non fuit creatus in gratia ; sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset. Plurimæ autem sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiæ gratiam habuisse. — Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. 7, 30 : *Deus fecit hominem rectum.* Erat enim hæc rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundæ et tertiæ. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit, c. 16, lib. 1 de Remiss. peccatorum. Manifestum est autem quod illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis ; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit, 4 c. de div. Nom., part. 4, lect. 19. Unde manifestum est quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ; non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit, 13 de Civ. Dei, c. 13, in princ., quod *postquam præcepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum, nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ.* Ex quo datur intelligi si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad

---

Art. 1. — In titulo *gratia* scilicet gratum faciente. — Sine temeritate dici non potest quod Adam fuit creatus in puris naturalibus absque ullo dono supernaturali, nam immortalitas in qua fuit creatus, et subjectio partium inferiorum ad superiora quæ erat ante peccatum, dona spiritualia erant. — Nihil est periculi dicere quod non fuit creatus in gratia, quamvis sententia S. Doct. sit communior et probabilior; sed dubitari non potest quin eam ante peccatum habuerit (Sylvius). Cfr. quæ ad hunc art. de justitia primi Parentis Sylvius disseruit. Huc pertinent etiam, ea quibus probatur Angelos fuisse creatos in gratia; nam quoad hoc par est ratio. Cfr. supra q. 62.

Definit. Eccles. — Concil. Trident. Sess. 5 : 1. Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam in qua constitutus fuerat, amisisse etc., anat. sit. (Nota quod Concilium dicit *constitutus fuerat*, non vero *creatus fuerat* ut quæstionem agitatam declinaret). 2. Si quis Adæ prævaricationem, sibi soli, non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse... anat. sit, — *Concil. Arausic. can. 19 :* Natura humana, etiam si in illa integritate in qua est condita permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret.

Cfr. : De statu et conditione primi Parentis : Mazzella, *de Deo creante*, disp. 4. art. 3 ; Satolli, tom. 2 ; Suarez, *De opere sex dierum*, l. 3 ; De Rubeis *De peccato origin.* ; Bellarminus *De amissione gratiæ* etc. ; Casini, *Quid est homo* ; Billuart. Gonet. Jungmann, *De Creatione*, pars. 2 ; Scheeben, *Dogmatique* t. 4 ; Kilbert, *De pecc. origin.* ; Thomassin, *de Incarnat.* l. 1 ; Gotti tract. 10 ; Kleutgen, t. 2.

(1) Vulgata : *Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem.*

animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, sicut corpus animale; quia vita spiritualis corporis incœpit in Christo, qui est *primogenitus ex mortuis*, sicut vita corporis animalis incœpit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam, sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

Ad secundum dicendum quod sicut Augustinus (alius auctor) dicit in eodem lib., loco cit, in arg., non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus Sanctus, sicut et in aliis justis; sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ statim post mortem.

Ad tertium dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod Angelus, vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii quam habuisset gratiam; sed quod ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti essent per auxilium gratiæ confirmantis.

Ad quartum dicendum quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum. — Vel posset dici quod etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturæ quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiæ.

Ad quintum dicendum quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suæ creationis primum hominem gratiæ consensisse.

Ad sextum dicendum quod gloriam meremur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Unde non est similis ratio.

Articulus II

Utrum in primo homine fuerint animæ passiones.

Ver. quæst. 26, art. 8, corp., fin., et ad 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in primo homine non fuerint animæ passiones. Secundum enim passiones animæ contingit quod *caro concupiscit adversus spiritum*, Gal. 5, 17. Sed hoc non erat in statu innocentiæ. Ergo in statu innocentiæ non erant animæ passiones.

2. Præterea, anima Adæ erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adæ fuit impassibile. Ergo nec in anima ejus fuerunt passiones.

3. Præterea, per virtutem moralem comprimuntur animæ passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 14 de Civ. Dei, c. 10, ante med., quod *erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quædam aliæ animæ passiones.*

Respondeo dicendum quod passiones animæ sunt in appetitu sensuali, cujus objectum est *bonum* et *malum*. Unde omnium passionum animæ quædam ordinantur *ad bonum*, ut amor et gaudium; quædam *ad malum*, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum, 14 de Civ. Dei, loco nunc cit., omnes illæ passiones quæ respiciunt malum, in Adam non erant (ut timor, et dolor, et hujusmodi). — Similiter nec illæ passiones quæ respiciunt bonum non habitum, et tunc habendum (ut cupiditas æstuans). — Illæ vero passiones quæ possunt esse boni præsentis, (ut gaudium et amor); vel quæ sunt futuri boni in suo tempore habendi (ut desiderium et spes non affligens), fuerunt in statu innocentiæ; aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones non totaliter subest rationi; unde passiones quandoque sunt in nobis prævenientes judicium rationis et impedientes; quandoque vero ex judicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiæ inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passiones animæ, nisi ex rationis judicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum quod caro concupiscit adversus spiritum per hoc quod passiones rationi repugnant; quod in statu innocentiæ non erat.

Ad secundum dicendum quod corpus humanum in statu innocentiæ erat impassibile quantum ad passiones quæ removent dispositionem naturalem, ut infra dicetur, quæst. 97, art. 1 et 2; et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quæ impediunt rationem.

Ad tertium dicendum quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperati enim est concupiscere sicut oportet et quæ oportet, ut dicitur in 3 Ethic., c. 11, ad fin.

Articulus III

Utrum Adam habuerit omnes virtutes.

2 Sent., dist. 19, art. 3, corp., et ad 1, et in Exp. litt. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Adam

non habuerit omnes virtutes. Quædam enim virtutes ordinantur ad refrenandam immoderantiam passionum, sicut per temperantiam refrenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiæ. Ergo nec dictæ virtutes.

2. Præterea, quædam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, ut mansuetudo circa iras, fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiæ, ut dictum est art. præc. Ergo nec hujusmodi virtutes.

3. Præterea, pœnitentia est quædam virtus respiciens peccatum prius commissum; misericordia etiam est quædam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiæ non erat peccatum, nec miseria. Ergo neque hujusmodi virtutes.

4. Præterea, perseverantia est quædam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Præterea, fides quædam virtus est. Sed hæc in statu innocentiæ non fuit; importat enim ænigmaticam cognitionem, quæ perfectioni primi status repugnare videtur.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in quadam homil., in Conc. ad catechum., contra Judæos, Pagan. et Arian., c.. 2, a med.: *Princeps vitiorum vidit Adam de luto terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, temperantia compositum, claritate circumdatum.*

Respondeo dicendum quod **homo in statu innocentiæ aliqualiter habuit omnes virtutes**; et hoc ex dictis patet esse verum. Dictum est enim supra, art. 1 hujus quæst. quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis, ut magis patebit cum de virtutibus agetur, 1-2, quæst. 63, art. 2. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Sed considerandum est quod virtutum *quædam* sunt **quæ de sui ratione nullam imperfectionem important** (ut charitas et justitia): **et hujusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiæ simpliciter et quantum ad habitum, et quantum ad actum.** — *Quædam* vero sunt quæ de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actus, vel ex parte materiæ. Et si hujusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus hujusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur; et spes, quæ est eorum quæ non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc ut videret Deum per essentiam, et ut haberet cum fruitione finalis beatitudinis. Unde **fides et spes esse poterant in primo statu et quantum ad habitum, et quantum ad actum. — Si vero imperfectio, quæ est de ratione virtutis alicujus, repugnat perfectioni primi status, poterat hujusmodi virtus ibi esse secundum habitum, et non secundum actum**, ut patet de pœnitentia, quæ est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quæ est dolor de miseria aliena. Perfectioni autem primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde hujusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, et non secundum actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum præcessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret; sicut Philosophus dicit, in 4 Ethic., c. ult., in fin., quod *verecundia, quæ est de turpi facto, contingit studioso solum sub conditione; est enim sic dispositus quod verecundaretur, si turpe aliquid committeret.*

Ad primum ergo dicendum quod accidit temperantiæ et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, in quantum invenit passiones superabundantes in subjecto. Sed per se convenit hujusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum quod illæ passiones ad malum ordinatæ repugnant perfectioni primi status quæ habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quæ respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status. Poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam dæmonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quæ vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, si circa hujusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum, sicut de pœnitentia et misericordia dictum est in corp. Sed sunt quædam virtutes quæ non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quæ non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quæ non solum est circa timorem, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundum quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciæ, sive spei, non autem secundum quod moderatur tristitiam et timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quæ dicta sunt in corp. art.

Ad quartum dicendum quod perseverantia dupliciter sumitur, — uno modo prout est quædam virtus; et sic significat quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono: et sic Adam perseverantiam habuit. — Alio modo prout est circumstantia virtutis; et sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione: et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

Articulus IV

Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.

2 Sent., dist. 29, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quæ magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiæ. Ergo copiosius infunditur nobis gratia ; quæ cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Præterea, ad meritum requiritur pugna quædam et difficultas. Dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 5 : *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit ;* et Philosophus dicit in 2 Ethic. cop. 3, ad fin., quod *virtus est circa difficile, et bonum.* Sed nunc est major pugna et difficultas. Ergo et major efficacia ad merendum.

3. Præterea, Magister dicit, 24 dist., 2 lib. Sent., quod homo non meruisset tentationi resistendo. Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

— Sed contra est quia secundum hoc homo esset melioris conditionis post peccatum.

Respondeo dicendum quod quantitas meriti *ex duobus* potest pensari. — *Uno modo* ex radice charitatis et gratiæ ; et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione ; qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. — *Alio modo* pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis ; quæ quidem est *duplex*, scilicet *absoluta*, et *proportionalis*. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absoluta quam illi qui magna munera posuerunt ; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.

Sic igitur dicendum quod **efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ,** quæ tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento ; — **similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis** ; quia cum homo esset majoris virtutis, majora opera fecisset. — Sed **si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem.** Magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem ejus qui sine difficultate illud operatur.

Ad primum ergo dicendum quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum sed non magis ; quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam æternam consequendam, quæ est principalis necessitas gratiæ ; sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est in corp. art. Et est signum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile. Promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine charitatis. Potest autem contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile : quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, in quantum est pœnalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet, sicut nec modo est meritorium, non habenti gratiam. Sed in hoc loco est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia quam modo.

Art. 4. — Quæ doctrina non est intelligenda, quasi nullus in natura lapsa plus meruerit de præmio essentiali quam in natura integra. Non est enim verisimile quod in statu innocentiæ, aliquis fuisset evectus ad tantam gratiam vel gloriam, ad quantam B. V. Maria fuit evecta, super choros Angelorum exaltata. Imo probabile est Apostolos et excellentissimos Martyres, majorem charitatem et gloriam esse consecutos, quam habuissent Sancti etiam magni in statu innocentiæ ; non enim tunc fuissent merita Christi. Sed doctrina comparat statum ad statum, considerando conditionem secundum se, non autem attentis meritis Christi ; et etiam comparat modum operandi vulgarium fidelium unius status, cum modo operandi vulgarium alterius status (Sylvius).

QUÆSTIO XCVI

De dominio quod homini in statu innocentiæ competebat. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dominio, quod competebat homini in statu innocentiæ : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum homo in statu innocentiæ animalibus dominaretur ; 2° utrum dominaretur omni creaturæ ; 3° utrum in statu innocentiæ omnes homines fuissent æquales ; 4° utrum homines hominibus dominarentur.

Articulus primus

Utrum Adam in statu innocentiæ animalibus dominaretur.

2 Sent., dist. 44, quæst. 1, art. 3 ; et Opusc. 29, cap. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam

Art. 1. — Gen., 1, 26-28 ; Eccli, 17, 3 ; Ps. 8, 5. etc.

in statu innocentiæ animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus, 9 super Genesim ad litt., c. 14, ante med., quod *ministerio Angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret.* Non autem fuisset ibi necessarium Angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiæ habuit dominium homo super alia animalia.

2. Præterea, ea quæ ab invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ab invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit (nullibi id habetur apud Hier., at simile aliquid apud Bedam in suo Hexam., et refertur in Glos. ordin.) quod *homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit; præsciebat enim hominem adminiculo animalium adjuvandum fore post lapsum.* Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Præterea, proprium domini esse videtur præcipere. Sed præceptum non recte fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

— Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26, de homine : *Præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis terræ.* (1)

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 95, art. 1, inobedientia ad hominem eorum quæ ei debent esse subjecta, subsecuta est in pœnam ejus, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo **in statu innocentiæ ante inobedientiam prædictam nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet ei esse subjectum.** Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta; quod apparet ex *tribus.* — *Primo,* ex ipso naturæ processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum; plantæ enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus; et propter hoc Philosophus dicit, in 1 Polit., c. 5, quod *venatio sylvestrium animalium est justa et naturalis: quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum.* — *Secundo,* apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat. Unde cum homo sit supra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia animalia subduntur. — *Tertio,* apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum æstimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quæ est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod **naturalis est subjectio aliorum animalium ad hominem.**

Ad primum ergo dicendum quod in subjectos multa potest facere superior potestas quæ non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica qui non poterat fieri potestate humana scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt, quod animalia quæ nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata; ut quibus nunc naturale est comedere aliorum carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedæ dicit Gen. 1, quod *ligna, et herbæ datæ sunt omnibus animalibus, et avibus in cibum,* sed *quibusdam.* Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentia hoc totum dispensatur. Et hujus providentiæ homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis; ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum.

Ad tertium dicendum quod homines in statu innocentiæ non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem; neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescebant, nullo incitante inordinatæ concupiscentiæ motu; neque ad cibum, quia lignis paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur; indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quæ eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum quod omnia animalia habent quamdam participationem prudentiæ et rationis secundum æstimationem naturalem: ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt.

Sap. 9, 2. — Nota ad 2 de auctoritate allegata, quod oppositum potius habet Beda in suo Hexamer., nec tale quidquam ex eo habet Glossa; unde ex corrupto exemplari habuisse S. Thomam, Nicolaius putat. — Subjectio animalium, et dominium hominis supra illa est naturale, et mansit post peccatum, ut patet ex Gen. 9, 2. Sed obedientia actualis quæ erat in statu innocentiæ, non erat pure naturalis, sed supra naturam, sicut justitia originalis, et hæc amissa est per peccatum. Eccli. 39, 36 (Bannes.)

(1) Vulgata :... *et bestiis; universæque terræ.*

ARTICULUS II

Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.

Locis sup. art. 1 notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est majoris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus, 3 de Trinit., c. 8, materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis Angelis. Ergo multo minus homini in statu innocentiæ.

2. Præterea, in plantis non sunt de viribus animæ, nisi nutritiva, et augmentativa, et generativa. Hæ autem non sunt natæ obedire rationi, ut in uno et eodem homine apparet. Ergo cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod homo in statu innocentiæ non dominaretur plantis.

3. Præterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cœlestium corporum; hoc enim solius Dei est, ut dicit Dionysius in epist. ad Polycarp. 7, non procul a fin. Ergo non dominabatur eis.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1. 26, de homine : *Præsit universæ creaturæ* (1).

RESPONDEO dicendum quod in homine quodam modo sunt omnia : et ideo secundum modum quo dominatur his quæ in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine *quatuor* considerare, scilicet *rationem*, secundum quam convenit cum Angelis ; *vires sensitivas*, secundum quas convenit cum animalibus ; *vires naturales*, secundum quas convenit cum plantis ; et *ipsum corpus* secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subjecti dominio. Unde **homo Angelis non dominabatur in primo statu.** Et quod dicitur, *omni creaturæ,* intelligitur, *quæ non est ad imaginem Dei.* — Viribus autem sensitivis, sicut irascibili, et concupiscibili, quæ aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde **in statu innocentiæ animalibus aliis per imperium dominabatur**; — viribus autem naturalibus, et ipsi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam **homo in statu innocentiæ dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.**

Et per hoc patet responsio *ad objeta.*

(1) Vulgata :... *terræ.*

ARTICULUS III

Utrum homines in statu innocentiæ fuissent æquales.

Sup., quæst. 92, art. 1, 2, et inf., art. 4, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homines in statu innocentiæ omnes fuissent æquales. Dicit enim Gregorius, in lib. pastoral. Curæ, part. 2, c. 6, quod *ubi non deliquimus, omnes pares sumus.* Sed in statu innocentiæ non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Præterea, similitudo et æqualitas est ratio mutuæ dilectionis, secundum illud Eccli. 13, 19 : *Omne animal diligit simile sibi ; sic et omnis homo proximum sibi.* In illo autem statu inter homines abundasset dilectio, quæ est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiæ.

3. Præterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inæqualitatis inter homines videtur non esse ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis præmiat, quosdam vero punit ; ex parte vero naturæ, quia propter naturæ defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti ; quæ in primo statu non fuissent. Ergo, etc.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 13, 1 : *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt* (1). Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere ; dicit enim Augustinus, 19 de Civ. Dei, c. 13, a princ. : *Ordo est parium, dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.* Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

RESPONDEO dicendum quod **necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu futuram fuisse, ad minus quantum ad sexum** ; quia sine diversitate sexus generatio non fuisset ; **similiter etiam quantum ad ætatem** ; sic enim quidam ex aliis nascebantur, nec illi qui nascebantur, steriles erant. — Sed et **secundum animam diversitas fuisset et quantum ad justitiam, et quantum ad scientiam.** Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoscendum ; unde quidam magis profecissent in justitia et scientia, quam alii. — **Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas.** Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minus, cum etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris, et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et majores, et pulchriores, et melius complexionati ; ita tamen quod in illis qui

(1) Vulgata : *quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt.*

excederentur, nullus esset defectus vel peccatum, sive circa animam, sive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quæ est secundum differentiam justitiæ et peccati; ex qua contingit quod aliqui pœnaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum quod æqualitas est causa quod dilectio mutua sit æqualis. Sed tamen inter inæquales potest esse major dilectio quam inter æquales, licet non æqualiter utrinque respondeat; pater enim plus diligit filium naturaliter quam frater fratrem; licet filius non tantumdem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum quod causa disparitatis poterat esse ex parte Dei; non quidem ut puniret quosdam, et quosdam præmiaret, sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret: ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat disparitas causari secundum prædictum modum, absque aliquo defectu naturæ.

Articulus IV

Utrum homo in statu innocentiæ homini dominabatur.

2-2, quæst. 164, art. 2, corp., et ad 1; et 2 Sent., dist. 44, quæst. 1, art. 3; et Op. 20, lib. 2, cap. 9, et lib: 3, cap. 9, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus 19 de Civ. Dei, c. 15, a princ.: *Hominem rationalem ad imaginem suam factum non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori.*

2. Præterea, illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisset in statu innocentiæ. Sed hominem subesse homini, introductum est in pœnam peccati; dictum est enim mulieri post peccatum: *Sub potestate viri eris* (1), ut dicitur Gen. 3, 16. Ergo in statu innocentiæ non erat homo homini subjectus.

3. Præterea, subjectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de præcipuis bonis, quod in statu innocentiæ non defuisset, quando *nihil aberat quod bona voluntas cupere posset;* ut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei cap. 10. Ergo homo homini in statu innocentiæ non dominabatur.

— Sed contra, conditio hominum in statu innocentiæ non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur; unde et unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiæ quod homo homini dominaretur.

(1) Vulgata: *Sub viri potestate eris.*

Respondeo dicendum quod dominium accipitur *dupliciter*, — *uno modo* secundum quod opponitur servituti; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. — *Alio modo* accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subjectum qualitercumque; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest: **Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini non dominaretur, — sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini dominari potuisset.** Cujus ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod *liber est causa sui, servus autem ordinatur ad alium.* Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum; et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine pœna subjectorum, propter quod in statu innocentiæ non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiæ fuisset propter *duo;* — *primo* quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiæ socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit in princ. Politic. quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. — *Secundo*, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiæ et justitiæ, inconveniens fuisset; nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundum quod dicitur 1 Pet. 4, 10: *Unusquisque gratiam quam accepit* (2), *in alterutrum illam administrantes.* Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap. 14, in fin., quod *justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi;* et cap. 15: *Hoc naturalis ordo præscribit; ita Deus hominem condidit.*

Et per hoc patet responsio ad *omnia objecta*, quæ procedunt de primo modo dominii.

QUÆSTIO XCVII

De his quæ pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum primi hominis secundum corpus; — et

(2) Vulgata: *Unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum* etc.

primo quantum ad conservationem individui; — secundo quantum ad conservationem speciei.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum homo in statu innocentiæ esset immortalis; 2° utrum esset impassibilis; 3° utrum indigeret cibis; 4° utrum per lignum vitæ immortalitatem consequeretur.

Articulus primus

Utrum homo in statu innocentiæ esset immortalis.

2 Sent., dist. 19, quæst. 2, art. 4; et Mal. quæst. 5, art. 5, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut dicitur in 10 Metaph., text. 26. Sed eorum quæ differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Præterea, si homo in statu innocentiæ fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam aut per gratiam. Sed non per naturam, quia cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis; similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per pœnitentiam recuperavit, secundum illud Sap. 10, 2: *Eduxit* (1) *illum a delicto suo.* Ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiæ.

4. Præterea, immortalitas promittitur homini in præmium, secundum illud Apoc. 21, 4: *Mors ultra non erit.* Sed homo non fuit conditus in statu præmii, sed ut præmium mereretur. Ergo homo in statu innocentiæ non fuit immortalis.

— Sed contra est quod dicitur ad Rom. 5, 12, quod *per peccatum intravit mors in mundum.* Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile *tripliciter,* — uno modo *ex parte materiæ,* eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut Angelus, vel habet materiam quæ non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus cœleste; et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. — Alio modo dicitur aliquid incorruptibile *ex parte formæ,* quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter a corruptione prohibetur; et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam; quia, ut dicit Augustinus in epist. ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor.* — Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile, ex parte causæ efficientis; et hoc modo homo in statu innocentiæ fuisset incorruptibilis et immortalis; quia, ut Augustinus (alius auctor) dicit in lib. de QQ. novi et vet. Testam., quæst. 19, in principio: *Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccator, immortalitate vigeret, ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem.* Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 1, conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ.

Ad primum ergo *et secundum* dicendum quod rationes illæ procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad tertium dicendum quod vis illa præservandi corpus a corruptione non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ; et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpæ et meritum gloriæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum;

Art. 1. — Ergo illa immortalitas, neque erat naturalis, cum homo primus haberet materiam de se corruptibilem; neque fuit gloriosa, cum non esset indissolubile corpus ejus per aliquem immortalitatis vigorem, ut dispositionem quamdam in eo existentem; sed quasi medio modo se habens.

S. Script.: Gen. 2, 17 et 3, 19; Sap. 1, 13 et 2, 23-24; Rom. 5, 12 et 6, 23 et 8, 10; 1 Corint. 15, 21.

Definit. Eccles. — Concil. Milevitan. II, ab Innocent. I et a Zosimo approbatum: Placuit Episcopis constituere: 1. Ut quicumque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anat. sit. — *Concil. Arausican. II, (529) a Bonifacio II approbatum, Can. 2:* Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non autem et peccatum quod mors est animæ per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur... anat. sit. — *Ex proposit. Mich. Baii, damnatis a S. Pio V, Greg. XIII et Urb. VIII.* 7. Naturali lege constitutum fuit homini, ut si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret in qua mori non posset. 78. Immortalitas primi hominis, non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio. — *Ex proposit. Synodi Pistoriens. damnat. a Pio VI, per Constitut.* « Auctorem fidei » *28 Aug., 1794.* 17. Propositio his verbis enuntiata: « Edocti ab Apostolo, spectamus mortem, non jam ut naturalem conditionem hominis, sed revera ut justam pœnam peccati originalis »; quatenus sub nomine Apostoli subdole allegato, insinuat mortem, quæ in præsenti statu inflicta est velut justa pœna peccati, per justam subtractionem immortalitatis, non fuisse naturalem conditionem hominis; quasi immortalitas non fuisset gratuitum beneficium, sed naturalis conditio: captiosa, temeraria, Apostolo injuriosa, alias damnata. — *Concil. Trident. Sess. 5, can. 1.* Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus... statim incurrisse per offensam prævaricationis hujus modi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus... totumque Adam per prævaricationis offensum secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anat. sit.

(1) Vulgata: *Deduxit.*

hoc enim reservabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, ut infra dicetur 3 part., quæst. 1, art. 2.

Ad quartum dicendum quod differt immortalitas gloriæ quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in statu innocentiæ.

Articulus II

Utrum homo in statu innocentiæ fuisset passibilis.

2 Sent., dist. 19, art. 3, et dist. 23, quæst. 2, art. 3, et dist. 29, art. 3, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiæ fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Præterea, somnus passio quædam est. Sed homo in statu innocentiæ dormivisset, secundum illud Gen. 2, 21 : *Immisit Deus soporem in Adam.* Ergo fuisset passibilis.

3. Præterea, ibidem subditur, quod *tulit unam de costis ejus.* Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Præterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset; et sic primus homo fuit passibilis.

— Sed contra est quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis ; quia *passio magis facta abjicit a substantia,* ex Philos., 6 Topic., c. 3.

Respondeo dicendum quod passio *dupliciter* dicitur, — uno modo *proprie ;* et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur; passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. — Alio modo dicitur passio *communiter* secundum quamcumque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturæ, sicut intelligere, vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiæ passibilis erat, et patiebatur et secundum animam, et secundum corpus. — Primo autem modo dicta passione erat impassibilis et secundum animam, et secundum corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad *duo prima.* Nam sentire et dormire non removent hominem a naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 92, art. 3, ad 2, costa illa fuit in Adam, in quantum erat principium humani generis, sicut semen in homine, in quantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione, quæ removeat hominem a naturali dispositione ; ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

Ad quartum dicendum quod corpus hominis in statu innocentiæ poterat præservari ne pateretur læsionem ab aliquo duro ; partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare ; partim etiam per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo læderetur.

Articulus III

Utrum homo in statu innocentiæ indigebat cibis.

2 Sent., dist. 19, art. 2, ad 2 et 3 ; et 4 Cont., cap. 82 ; et Mal. quæst. 5, art. 5, ad 8 et 9; Opusc. 2, cap. 13.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Præterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Præterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare ; quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Præterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quamdam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non uteretur.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 16 : *De omni ligno quod est in paradiso comedetis* (1).

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiæ habuit vitam animalem cibis indigentem ; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. — Ad cujus evidentiam considerandum est quod anima rationalis et *anima* est, et *spiritus.* Dicitur autem esse anima secundum illud quod est commune ipsi, et aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur Genes. 2, 7 : *Factus est homo in animam viventem,* id est, vitam corpori dantem ; sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium ipsi, et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem.

---

(1) Vulgata : *Ex omni ligno Paradisi comede.*

In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei, in quantum est anima; et ideo corpus illud dicebatur animale, in quantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitæ in istis inferioribus, ut dicitur in lib. 2 de Anima, text. 34 et 49, est anima vegetabilis; cujus opera sunt alimento uti, et generare, et augeri; et ideo hæc opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem, anima communicabit quodammodo corpori ea quæ sunt sibi propria, in quantum est spiritus: immortalitatem quidem quantum ad omnes; impassibilitatem vero, et gloriam, et virtutem quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt; sed in statu innocentiæ eis indigebant.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus (alius auctor), in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quæst. 19, *quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortalis enim non eget esca neque potu.* Dictum est enim supra, art. 1 hujus quæst., quod immortalitas primi status erat secundum vim quamdam supernaturalem in anima residentem, non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhærentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum quod in nutritione est quædam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti quod convertitur in substantiam ejus quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi, quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis; quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturæ.

Ad tertium dicendum quod si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim ei præceptum fuit ut a ligno scientiæ boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt, quod homo in statu innocentiæ non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium. Unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua fæculentia, quæ non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum; unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum, ut nulla ex hoc indecentia esset.

Articulus IV

Utrum homo in statu innocentiæ per lignum vitæ immortalitatem consecutus fuisset.

2 Sent., dist. 19, art. 4, ad 5 et 6, et 3, dist. 16, quæst. 1, art. 3, ad 5; et Mal. quæst. 5, art. 3, ad 8 et 9.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem, effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitæ erat corruptibile; alioquin non potuisset in nutrimentum assumi; quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est art. præc., ad 2. Ergo lignum vitæ incorruptibilitatem, seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Præterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Præterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum qui dixerunt quod dii, qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales, quos irridet Philosophus in 3 Metaph., text. 15.

— Sed contra est quod dicitur Gen. 3, 22: *Ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.*

Præterea, Augustinus (alius auctor), in lib. de QQ. veter. et novi Testam., quæst. 19, dicit: *Custos arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat. Denique et post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitæ.*

Respondeo dicendum quod **lignum vitæ quodam modo immortalitatem causabat, non autem simpliciter.** Ad cujus evidentiam considerandum est quod duo remedia ad conservationem vitæ habebat homo in primo statu, contra duos defectus. — Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animæ instrumentum; et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est, quia, ut Philosophus dicit, 1 de Generat., text. 34 et 39, illud quod generatur ex aliquo extraneo, adjunctum ei quod prius erat, humido præexistenti, imminuit virtutem activam speciei; sicut aqua adjuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini; sed secundum quod magis, et minus additur, diminuit vini fortitudinem; et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum; postmodum vero quod aggeneratur, non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi; tandem vero in statu senectutis nec ad hoc sufficit; unde sequitur decrementum, et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 26, circa princ., quod *cibus aderat homini, ne esuriret; potus, ne sitiret; et lignum vitæ, ne senectus eum dissolveret;* et (alius auctor) in lib. de QQ.

vet. et novi Testam., quæst. 19, in fin., dicit quod *vitæ arbor medicinæ modo corruptionem omnem prohibebat.* Non tamen simpliciter immortalitatem causabat, quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitæ; neque etiam poterat immortalitas dispositionem corpori præstare, ut nunquam dissolvi posset; quod ex hoc patet, quia virtus cujuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus est major, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitæ.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.* Nam primæ rationes concludunt, quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. — Aliæ vero concludunt, quod causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem, secundum modum prædictum in corp. art.

QUÆSTIO XCVIII

De pertinentibus ad conservationem speciei. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad conservationem speciei; — et primo de ipsa generatione; — secundo de conditione prolis genitæ.

Circa primum quæruntur duo: 1° utrum in statu innocentiæ fuisset generatio; 2° utrum fuisset generatio per coitum.

Articulus primus

Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio.

2 Sent., dist. 20, quæst. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiæ non fuisset generatio. *Generationi* enim *corruptio est contraria,* ut dicitur in 5 Physic. text. 51. Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiæ non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Præterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest; unde in illis individuis quæ in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiæ homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiæ generatio non fuisset.

3. Præterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii; quod videtur esse contrarium juri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 4. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiæ.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 28: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Hujusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset; cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

Respondeo dicendum quod **in statu innocentiæ fuisset generatio ad multiplicationem humani generis**; alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles et ad incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturæ quod est semper et perpetuum; quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin, eo corrupto, naturæ intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum, et semper manens, nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturæ, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiæ vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua; et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio; ex parte vero animæ, quæ incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturæ auctore, qui solus est humanarum animarum creator; et ideo ad multiplicationem humani generis generationem in humano genere statuit etiam in statu innocentiæ.

Ad primum ergo dicendum quod corpus hominis in statu innocentiæ, quantum erat de se, corruptibile erat; sed potuit præservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum quod generatio in statu innocentiæ etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum; quia *communitas possessionis est occasio discordiæ,* ut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 3. Sed in

statu innocentiæ fuissent voluntates hominum sic ordinatæ, quod absque omni periculo discordiæ communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quæ eorum dominio subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

Articulus II

Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

2 Sent., dist. 20, quæst. 1, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum, quia, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 11, et lib. 4, cap. 25, *primus homo erat in paradiso terrestri sicut Angelus quidam.* Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines Angelis similes, *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matth. 22, 30. Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Præterea, primi homines in perfecta ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter conjuncti; quod patet esse falsum secundum Scripturam.

3. Præterea, in conjunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab hujusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud Psal. 48, 21: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus; et similis factus est illis.* Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminæ carnalis conjunctio.

4. Præterea, in statu innocentiæ nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiæ non fuisset.

— Sed contra est quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen. 1 et 2. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiamsi homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Præterea, Gen. 2, dicitur, quod mulier est facta in adjutorium viri. Sed non ad aliud, nisi ad generationem, quæ fit per coitum: quia ad quodlibet aliud opus convenientius adjuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

Respondeo dicendum quod quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiæ fœditatem, quæ invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in lib. quem fecit de Homine, cap. 17, quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli absque concubitu per operationem divinæ virtutis; et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cujus Deus præscius erat. — Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quæ sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, naturale est generare per coitum, sicut et cæteris animalibus perfectis; et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et cæterorum membrorum.

Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum præsentem statum. — Unum quod naturæ est, scilicet conjunctio maris et feminæ ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina, **naturæ ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina.** — *Aliud* autem quod considerari potest, est **quædam deformitas immoderatæ concupiscentiæ, quæ in statu innocentiæ non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur.** Unde Augustinus dicit, in 14 de Civit. Dei, cap. 26, ante med: *Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo; sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cætera, et sine ardore, et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ et corporis.*

Ad primum ergo dicendum quod homo in paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis Angelo, spiritualis effectus et secundum animam, et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 9 super Genes. ad litt., cap. 4, in princ., ideo primi parentes in paradiso non coierunt, quia formata muliere, post modicum, propter peccatum de paradiso ejecti sunt; — vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.

Ad tertium dicendum quod bestiæ carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiæ ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiæ nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur; non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto major delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se extulisset super hujusmodi delectatione regulata per rationem; ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut

vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhæreat. Et dico *immoderate,* propter mensuram rationis : sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus : sed minus ejus concupiscibilis super hujusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini, inducta in fine corp., quæ a statu innocentiæ non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis, et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis, quæ in tempore isto laudatur, non propter defectum fœcunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuisset fœcunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 26, circa med. : *In illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero conjugis, salva integritate feminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret ; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.*

QUÆSTIO XCIX

De conditione prolis generandæ quantum ad corpus. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ ; — et primo quantum ad corpus ; — secundo quantum ad justitiam ; — tertio quantum ad scientiam.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum in statu innocentiæ pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream ; 2° utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

Articulus primus

Utrum pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

2 Sent., dist. 20, quæst. 2, art. 1 ; et Ver. quæst. 18, art. 7, ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus, in lib. 1 de Bapt. parvul., cap. 38, in fin. quod *infirmitati mentis congruit hæc infirmitas corporis,* quæ scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiæ nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Præterea, quædam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum ; et ita videtur esse pœna ex peccato consequens quod hanc virtutem non habeat.

2. Præterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio, quæ non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiæ defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Præterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiæ. Sed in statu innocentiæ non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam pueritiæ.

— Sed contra est quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiæ fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt supra naturam, sola fide tenemus ; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divina traduntur quæ sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote principiis humanæ naturæ competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra ; quia homo naturaliter habet cerebrum majus in quantitate secundum proportionem sui corporis quam cætera animalia. Unde naturale est quod propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt iustrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia vero parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturæ, Eccle. 7, 30, quod *Deus fecit hominem rectum ;* et hæc rectitudo consistit, ut Augustinus dicit, lib. 14 de Civit. Dei, c. 11, in perfecta subjectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati ; ita membra hominis deficere non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quæ tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet ætatem. Dicendum est ergo quod **pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes, puta ad sugendum ubera et ad alia hujusmodi.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quæ nunc in pueris apparet, etiam quantum ad actus eorum pueritiæ conve-

nientes, ut patet per ea quæ præmittit, quod *juxta se jacentibus mammis, magis possint esurientes flere quam sugere.*

Ad secundum dicendum quod hoc quod quædam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quædam animalia perfectiora hoc non habeant; sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quæ dicta sunt in corpore. — Vel potest dici, quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset eis secundum statum suum.

Ad quartum dicendum quod homo in statu innocentiæ generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

Articulus II

Utrum in primo statu feminæ natæ fuissent.

2 Sent., dist. 20, quæst. 2, art. 1, ad 1; et Quodl. 3, quæst. 11; et Quodl. 5, quæst. 5, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in primo statu feminæ natæ non fuissent. Dicit enim Philosophus in 2 lib. de Gener. animal., c. 3, quod *femina est mas occasionatus,* quasi præter intentionem naturæ proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminæ natæ non fuissent.

2. Præterea, omne generans generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiæ; sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiæ nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiæ ex parte feminæ videtur quod semper masculi nati fuissent.

3. Præterea, in statu innocentiæ generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem, et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuisset necessarium quod in statu innocentiæ feminæ nascerentur.

— Sed contra est quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur Gen. 2, 2. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminæ generati.

Respondeo dicendum quod nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent, in statu innocentiæ defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur *mas occasionatus,* quia est præter intentionem naturæ particularis, non autem præter intentionem naturæ universalis, ut supra dictum est, quæst. 92, art. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum quod generatio feminæ non solum contingit ex defectu virtutis activæ, vel indispositione materiæ, ut objectio tangit: sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit, in lib. 2 de Animal. (vel de Gener. animal.), c, 2, quod *ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis vero ad generationem feminarum;* quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus. Et præcipue in statu innocentiæ hoc esse poterat, quando corpus magis erat animæ subjectum, ut scilicet secundum voluntatem generantis distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes; ad quod consequens videtur, quod tot fuissent generatæ feminæ, quod mares.

QUÆSTIO C

De conditione prolis generandæ quantum ad justitiam. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad justitiam, et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum homines fuissent nati cum justitia; 2° utrum nascerentur in justitia confirmati.

Articulus primus

Utrum homines fuissent nati cum justitia.

1-2, quæst. 81, art. 2, corp., fine; et 2 Sent. dist. 20, quæst. 1, art 3, et dist. 23, quæst. 2, art. 2, corp.; et Rom. 5, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non fuissent cum justitia nati. Dicit enim Hugo de Sanct. Vict., lib. 1 de Sacr., part. 6, c. 24 quod *primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternæ justitiæ hæredes.*

2. Præterea, justitia est per gratiam, ut Apostolus dicit, ad Rom. 5. Sed gratia non transfunditur,

---

Art, 1. — Ad doctrinam de justitia originali puerorum in statu innocentiæ, refertur Concil. Trident. Sess. 5, 1: « Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse; acceptam a Deo sanctitatem et justitiam quam perdidit, *sibi soli et non nobis* eam perdidisse, anat. sit ». Item Concil. Arausic. II, can. 19: « Nos perdidisse per Adamum stolam animæ ».

quia sic esset naturalis, sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum justitia nati non fuissent.

3. Præterea, justitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec justitia traducta fuisset a parentibus in filios.

— Sed contra est quod Anselmus dicit, in lib. de conceptu Virgin., c. 10, post med., quod *simul cum rationalem haberent animam, justi essent quos generaret homo, si non peccaret.*

RESPONDEO dicendum quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quæcumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur ; nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentiæ non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur. Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiæ, dicitur esse peccatum naturæ ; unde traducitur a parente in posteros : et propter hoc etiam **filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem justitiam.**

Ad primum ergo dicendum quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum justitiæ, sed quantum ad executionem actus.

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quæ est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed cum radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est, quæst. 95, art. 1, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia ; sicut et de primo homine supra diximus, ibid., quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis ; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem ; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quæ tamen non est ex traduce.

Unde patet solutio *ad tertium.*

ARTICULUS II

Utrum pueri in statu innocentiæ nati fuissent in justitia confirmati.

2 Sent., dist. 20, quæst. 2, art. 3, ad 5 et 7 ; et Mal. quæst. 5, art. 4, ad 8 ; et Quodl. 5, quæst. 5, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiæ nati fuissent in justitia confirmati. Dicit enim Gregorius , 4 Mor., c. 28, super illud Job 3 : *Somno meo requiescerem,* etc. *Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret ; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur.* Ergo nascerentur omnes in justitia confirmati.

2. Præterea, Anselmus dicit in libro 1. *Cur Deus homo,* c. 18, ante med., quod *si primi parentes sic vixissent, ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent.* Ergo pueri nascerentur in justitia confirmati.

3. Præterea, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in justitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi justitiam.

4. Præterea, Angelus adhærens Deo, aliis peccantibus, statim est in justitia confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et ejus filii confirmati in justitia nascerentur.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Civitate Dei, c. 10, a med. ; *Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi* (scilicet primi parentes) *malum in posteros trajicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet.* Ex quo datur intelligi quod etiamsi primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in justitia confirmati.

RESPONDEO dicendum quod **non videtur possibile quod pueri in statu innocentiæ nascerentur in justitia confirmati.** Manifestum est enim quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem quamdiu generassent, non fuissent confirmati in justitia. Ex hoc enim creatura rationalis in justitia confirmatur quod efficitur beata per apertam Dei visionem ; cui viso non potest non inhærere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti ; cum nihil desideretur, et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem ; quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest ; sicut creditur de Virgine matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, effice-

ART. 2. — In titulo *confirmati* id est impeccabiles omnino, et non solum mortaliter, ita quod non possint cadere a justitiæ rectitudine. — Hic S. Doct. docet B. Virginem adhuc viventem in corpore mortali, confirmatam fuisse in gratia ; quod privilegium speciale est duplex, unum per remotionem a peccato (ponitur infra, 3. q. 57, art. 4) ; alterum (quod hic ponitur) per adhæsionem bono. Cfr. 3. q. 27 art. 5 ad 2. Huic concordat doctrina S. Conc. Trident. : « Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse.... aut posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. V. Maria tenet Ecclesia, anat. sit ».

retur spiritualis et mente, et corpore ; et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in justitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum quod si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennæ, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennæ ; possent tamen fieri filii gehennæ per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennæ non fierent per peccatum, hoc non esset per hoc quia essent in justitia confirmati ; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando ; quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit : *Videtur quod si vixissent*, etc.

Ad tertium dicendum quod ratio ista non est efficax ; quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex ejus verbis apparet, loc. in arg. 2 cit. Non enim sic per peccatum primi parentis ejus posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad justitiam redire non possint : quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent ; quod est tantum in beatis.

Ad quartum dicendum quod non est simile de homine et Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem, et post ; non autem Angelus, sicut supra dictum est, quæst. 64, art. 2, cum de Angelis ageretur.

QUÆSTIO CI

De conditione prolis generandæ quantum ad scientiam. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad scientiam ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum pueri nascerentur in scientia perfecti ; 2° utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

Articulus primus

Utrum in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti.

2 Sent., dist. 20, quæst. 2, art. 1, ad 3, et art. 2, per totum ; et Ver. quæst. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra dictum est, quæst. 94, art. 3. Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

2. Præterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit, super illud Rom. 2 : *Propter quod inexcusabilis es.* Sed ignorantia est privatio scientiæ. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, pueri mox nati justitiam habuissent. Sed ad justitiam requiritur scientia, quæ dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

— Sed contra est quod anima nostra per naturam est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, ut dicitur in 3 de Anima, text. 14. Sed eadem animæ natura est modo quæ tunc fuisset. Ergo animæ puerorum in principio scientia caruissent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 99, art. 1, de iis quæ sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturæ conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est, quæst. 55, art. 2, et quæst. 84, art. 6 ; et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem ; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est, quod **pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo, vel addiscendo.**

Ad primum ergo dicendum quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, in quantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis ; et ideo quantum ad hoc non generasset filios similes sibi, sed solum quantum ad accidentia naturalia, vel gratuita totius naturæ.

Ad secundum dicendum quod ignorantia est privatio scientiæ, quæ debet haberi pro tempore illo ; quod in pueris mox natis non fuisset. Habuissent enim scientiam quæ eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum ; quam etiam Dionysius ponit in Angelis sanctis, in 6 cœlestis Hierarch., a med.

Ad tertium dicendum quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus justitiæ, in quibus homines diriguntur per universalia principia juris naturalis, quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus ; et similiter aliorum universalium principiorum.

Articulus II

Utrum pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis.

2 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 2, corp.; et Ver. quæst. 18, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiæ mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum

usum rationis non habent propter hoc quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat; quia, ut dicitur, Sapient. 9, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam*. Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Præterea, quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiæ mox nati, habuissent usum perfectum rationis.

— Sed contra est quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 84, art. 7, usus rationis dependet quodam modo ex usu virium sensitivarum; unde, ligato sensu, et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivæ sunt virtutes quædam corporalium organorum; et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium propter nimiam humiditatem cerebri; et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo **pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta ætate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quæ ad eos pertinebant quantum ad statum illum**, sicut et de usu membrorum superius est dictum, quæst. 99, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod aggravatio accidit ex corruptione corporis in hoc quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quæ pertinent ad hominem secundum quamcumque ætatem.

Ad secundum dicendum quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim a principio, sicut postea; quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 1.

QUÆSTIO CII

De loco hominis, qui est paradisus. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est paradisus; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum paradisus sit locus corporeus; 2° utrum sit conveniens locus habitationi humanæ; 3° ad quid homo in paradiso positus fuit; 4° utrum in paradiso debuit fieri.

Articulus primus

Utrum paradisus sit locus corporeus.

2-2, quæst. 84, art. 3, ad 3; et 2 Sent., dist. 17, quæst. 3, art. 2; et 3, dist. 9, quæst. 1, art. 3, quæst. 3, ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda, super illud 2 ad Cor. 12 : *Raptus est in paradisum*, quod paradisus pertingit usque ad lunarem circulum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest; tum quia contra naturam terræ esset quod tantum elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo paradisus locus corporeus.

2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet Genes. 2. Illa autem flumina quæ ibi nominantur, alibi habent manifestas origines, ut patet etiam per Philosophum, lib. 1 Meteor., duob. ult. cap. Ergo paradisus non est locus corporeus.

3. Præterea, aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Præterea, in paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale; dicitur enim Prov. 3, 18, de Sapientia; quod *est lignum vitæ his qui apprehendunt* (1) *eam*. Ergo et paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Præterea, si paradisus est locus corporalis, oportet quod et ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur, Genes. 2, post opera sex dierum. Ergo paradisus non est locus corporeus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., in princ. : *Tres sunt de paradiso generales sententiæ : una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt; quam mihi fateor placere sententiam.*

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 13 de Civ. Dei, cap. 21, in fin., *quæ commode dici possunt de intelligendo spiritualiter, pa-*

Art. 1. — Paradisus, græce παράδεισος, latine *hortus* dicitur. Sumitur interdum pro statu et loco veræ beatitudinis. Interdum vero et magis proprie pro horto insigni et amæno et ad delectandum composito, prout hic accipitur. Fide certum est, Paradisum de quo agitur cap. 2. Gen., esse locum corporeum. Fuit Paradisus locus aliquis specialis, et non tota terra. Hunc paradisum non superesse putant Jansenius, Pererius et plures recentiores (Sylvius).

(1) Vulgata : *Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam..*

radiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur. Ea enim quæ de paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo paradisus, ut Isidorus dicit in lib. 14 Etymolog., cap. 3, in princ., *locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum a græco in latinum vertitur: Hortus.* Convenienter autem in parte orientali dicitur situs; quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextera cœli, ut patet per Philosophum in 2 de Cœlo, text. 15, dextera autem est nobilior quam sinistra; **conveniens fuit ut in orientali parte paradisus terrenus institueretur a Deo.**

Ad primum ergo dicendum quod Bedæ verbum non est verum, si secundum situm manifestum intelligatur. Potest tamen exponi, quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem, quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit, loc. sup. cit., et in hoc assimilatur corporibus cœlestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphæris, quia lunaris globus est terminus cœlestium corporum versus nos, et luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cœlestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quod paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, id est usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviæ, et venti, et hujusmodi; quia dominium super ejusmodi evaporationes maxime attribuitur lunæ. Sed secundum hoc locus ille non esset conveniens habitationi humanæ, tum quia ibi est maxima intemperies, tum quia non est temperatus complexioni humanæ, sicut aer inferior magis terræ vicinus.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., cap. 7, ad fin., *credendum est quod locus paradisi a cognitione hominum est remotissimus; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse subterras, et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat?*

Ad tertium dicendum quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicujus æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum quod lignum vitæ est quædam materialis arbor, sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est, quæst. 97, art. 4, et tamen aliquid significabat spiritualiter; sicut et petra in deserto fuit aliquid materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum: quia post ejus esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum; et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, 5 super Genes. ad lit., cap. 5, et 8, cap. 3. tertio die productæ sunt plantæ non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ tam paradisi, quam aliæ in actu. — Secundum alios vero sanctos oportet dicere quod omnes plantæ productæ sunt in actu tertio die, et etiam ligna paradisi. Sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet: *Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio.*

Articulus II

Utrum paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanæ.

2 Sent., dist. 20, art. 5, corp.; et Op. 2, cap. 192.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ. Homo enim et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed Angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cœli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Præterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco cœlum, qui videtur esse locus naturalis animæ, cum omnibus insitus sit appetitus cœli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

3. Præterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum paradisus non est locus habitationis humanæ. Ergo si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

4. Præterea, homini, cum sit temperatæ complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus paradisi non est locus temperatus; dicitur enim esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol transeat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradisus non est locus congruus habitationi humanæ.

— Sed contra est quod Damascenus dicit de paradiso, lib. 2 de orth. Fid., cap. 11, circa princ., quod est *divina regio, et digna ejus qui secundum imaginem Dei erat, conversatio.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 97, art. 4, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus ejus dispositio-

nem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præservandum corpus a corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum et ab interiori, et ab exteriori.— Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi et per senectutem, ut supra dictum est loc. cit., cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. — Inter ea vero quæ exterius corrumpunt, principium videtur esse distemperatus aer ; unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem utrumque invenitur ; quia, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit., est locus *temperato et tenuissimo, et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus.* Unde manifestum est quod **paradisus est locus conveniens habitationi humanæ secundum primæ immortalitatis statum.**

Ad primum ergo dicendum quod cœlum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturæ angelicæ ; quia, sicut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 4, *Deus regit creaturam corporalem per spiritualem.* Unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei præsidens. Quantum autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit Angelo secundum naturam suam ; unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non præsideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis ; sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a principio in cœlo empyreo ; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum quod ridiculum est dicere, quod animæ aut alicui spirituali substantiæ sit aliquis locus naturalis ; sed per congruentiam quamdam aliquis specialis locus creaturæ spirituali attribuitur. Paradisus enim terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam, et quantum ad corpus, in quantum scilicet in anima erat vis præservandi corpus humanum a corruptione, quod non competebat aliis animalibus. Et ideo, ut Damascenus dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont., in paradiso nullum irrationalium habitabat ;* licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium dicendum quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum ; sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conservaturus non erat. Per hujusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit ; quamvis (ut dicitur) nunc Enoch et Elias in illo paradiso habitent.

Ad quartum dicendum quod illi qui dicunt paradisum esse sub circulo æquinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum propter æqualitatem dierum et noctium omni tempore ; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris ; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris ; quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen, in lib. 2 Meteor., expresse dicit, cap. 5, quod regio illa est inhabitabilis propter æstum ; quod videtur probabilius ; quia terræ, per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatæ in calore propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali, vel alibi.

Articulus III

Utrum homo sit positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non sit positus in paradiso, ut operaretur, et custodiret illum. Quod enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiæ. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, ut dicitur Genes. 3. Ergo homo non fuit positus in paradiso, ut operaretur ibi.

2. Præterea, custodia non est necessaria ubi non timetur violentus invasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut paradisum custodiret.

3. Præterea, si homo positus est in paradiso, ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter paradisum, et non e converso ; quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 15 : *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum* (1) *in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.*

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., cap. 10 : **Verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi. — Uno modo sic quod Deus posuit hominem in paradiso, ut ipse Deus operaretur, et custodiret hominem** ; *operaretur,* inquam, justificando ipsum ; cujus operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut aer obtenebratur, si cesset influentia luminis ; *ut custodiret* vero ab omni corruptione et malo. — **Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur, et custodiret paradisum.** Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum ; sed fuisset jucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasorem ; sed esset ad hoc quod homo sibi paradisum custodiret ; ne ipsum peccando amit-

(1) Vulgata : *eum....*

teret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinabatur ad bonum hominis, et non e converso.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

Articulus IV

Utrum homo factus fuerit in paradiso.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cœlo empyreo. Sed paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quod in paradiso homo debuit fieri.

2. Præterea, alia animalia conservantur in loco suæ generationis, sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in paradiso, ut dictum est quæst. 97, art. 4. Ergo in paradiso fieri debuit.

3. Præterea, mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in paradiso.

— Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 15 : *Tulit Deus hominem et posuit eum in paradiso*.

Respondeo dicendum, quod paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradisum fecit; et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in cœlum.

Ad primum ergo dicendum quod cœlum empyreum est locus congruus Angelis quantum ad eorum naturam, et ideo ibi sunt creati.

Et similiter dicendum *ad secundum*. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum quod mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus ejus formabatur; et similiter filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes jam erant positi.

QUÆSTIO CIII

De gubernatione rerum in communi. — *In octo articulos divisa.*

Postquam præmissum est de creatione rerum, et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione; — et primo in communi ; — secundo in speciali de effectibus gubernationis.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum mundus ab aliquo gubernetur ; 2° quis sit finis gubernationis ipsius ; 3° utrum gubernetur ab uno ; 4° de effectibus gubernationis ; 5° utrum omnia divinæ gubernationi subsint ; 6° utrum omnia immediate gubernentur a Deo ; 7° utrum divina gubernatio cassetur in aliquo ; 8° utrum aliquid divinæ providentiæ contranitatur.

Articulus primus

Utrum mundus gubernetur ab aliquo.

2-2, quæst. 91, art. 3, corp.; et 1 Sent., dist. 3, quæst. 1, art. 2; et 3 Cont., cap. 64; et Ver. quæst. 5, art. 2 et 3, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari quæ moventur, vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Præterea, eorum est proprie gubernari quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Præterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

— Sed contra est quod dicitur Sap. 14, 3 : *Tu autem, et Pater, gubernas omnia providentia* (1) ; et Boetius dicit, in lib. 3 de Consolat., metro 9 :

O qui perpetua mundum ratione gubernas.

Respondeo dicendum quod quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus : — primo quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est aut semper, aut in pluribus ; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Aristotele dictum

---

Art. 1. — Vide supra q. 22, pag. 138, Definit. Eccles. et alia de Providentia Dei. Cfr. etiam Satolli, *In Summam*, t. 2, disp. 4.

(1) Vulgata : *Tua autem, Pater, providentia gubernat.*

Tullius introducit in lib. 2 de Natura deor. (vel potius ut a Cleante, aliquant. a princip. ; Arist. tamen quid simile habet 12 Metaph., text. 52). — **Secundo autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis**, per quam res in esse productæ sunt, ut ex supradictis patet quæst. 19, art. 4, ad 1, et quæst. 44, art. 1 et 2. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summæ Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat ; quod est gubernare.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur, vel operatur propter finem *dupliciter : — uno modo* sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales, et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt ad finem ; — *alio modo* aliquid dicitur operari, vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum, vel directum in finem, sicut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente ; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad secundum dicendum quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia ; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque res indiget gubernatione ; quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit, quæst. 104, art. 1.

Ad tertium dicendum quod necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem ; sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ a Deo recipiunt, est earum natura ; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ in motu sagittæ demonstrat sagittantis directionem ; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

Articulus II

Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.

1-2, quæst. 1, art. 8; et 3 Cont., cap. 17, 25 et 27, fine.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re, sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Præterea, Philosophus dicit, 1 Eth., cap. 1, quod *finium quidam sunt operationes, quidam opera*, id est operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum ; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Præterea, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quæ est *tranquillitas ordinis*, ut Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap. 13, in princ. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

— Sed contra est quod dicitur Proverb. 16, 4 : *Universa propter se* (1) *operatus est Dominus.* Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Respondeo dicendum quod cum finis respondeat principio, non potest fieri ut principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet, quæst. 19, art. 4, et quæst. 44, art. 1 et 2, necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis ; unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare ; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis ; bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde **illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.**

Ad primum ergo dicendum quod bonum aliquod consequimur *multipliciter : — uno modo* sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem, aut scientiam ; — *alio modo* ut aliquid per nos operatum sicut ædificator consequitur finem faciendo domum ; — *alio modo* sicut aliquod bonum habitum, vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum.

Art. 2. — Vide quæst. 44, art. 4, pag. 247, Deum esse causalem finem omnium entium. — His non obstat quod Deus sit intime in omnibus rebus (sup. q. 8). Non enim Deus sic intelligitur extra mundum esse, quasi non sit in illo ut auctor, gubernator et conservator, sed quia non est pars aliqua mundi, neque ipse mundus, neque forma ejus. Mundus significat universitatem creaturarum ; Deus autem non est de numero creaturarum sed est extra et supra illum (Sylvius).

(1) Vulgata:.... *propter seipsum*....

Unde nihil prohibet, illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de finibus artium; quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare; quædam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut ædificatoris finis non est ædificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam sicut repræsentatum; sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repræsentatum: quia ad hoc unaquæque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei quantum potest.

Ad tertium dicendum quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in 12 Met., text. 52.

Articulus III

Utrum mundus gubernetur ab uno.

2, Sent., dist. 1, art. 2; et Ver. quæst. 5, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus judicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter gubernantur et operantur; quædam enim sunt contingentia, quædam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea, ea quæ gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam, aut insipientiam, aut impotentiam gubernantis; quæ a Deo sunt procul. Sed res creatæ a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Præterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed *melius est simul esse duo quam unum* (1), ut dicitur Eccle. 4, 9. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

— Sed contra est quod unum Deum et unum Dominum confitemur secundum illud Apostoli, 1 ad Cor. 8, 6: *Nobis unus est Deus pater... et unus Dominus;* quorum utrumque ad gubernationem pertinet; nam ad Dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 8. Ergo mundus gubernatur ab uno.

(1) Vulgata: *Melius est duos esse simul, quam unum.*

Respondeo dicendum quod **necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur.** Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quæ fit per unum. Cujus ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat, in 3 de Consol., prosa 11, per hoc quod sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt; nam unumquodque in tantum est, in quantum unum est. Unde videmus quod res repugnant suæ divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscujusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti; unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit, 12 Metaph., in fin.: *Entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum; unus ergo princeps.*

Ad primum ergo dicendum quod motus est actus mobilis a movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 1 et 2, et qu. 48, art. 2, non ex diversitate gubernantium.

Ad secundum dicendum quod contraria etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum; sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

Articulus IV

Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis,

Art. 4. — Adverte quod quia gubernatio non facit res gubernandas, sed supponit eas, ideo non creatio, sed conservatio ponitur primus gubernationis effectus. Et quia naturaliter res prius in se conservatur quam promoveatur ad bonum, ideo secundus effectus ponitur motio ad bonum, sub qua comprehenditur actio post conservationem (Cajetanus).

ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Præterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est, art. præc. Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

3. Præterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 12 de divin. Nom., lect., 1, quod *Deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et in seipsa implet.* Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

Respondeo dicendum quod effectus cujuslibet actionis ex fine ejus pensari potest; nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cujus participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi *tripliciter:* — uno modo ex parte ipsius finis; et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. — *Alio modo* potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, in quantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde *duo* sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. — *Tertio modo* potest considerari effectus gubernationis in particulari; et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum; quia secundum hæc duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

Articulus V

Utrum omnia divinæ gubernationi subdantur.

Sup., quæst. 22, art. 2 et 3; et 1 Sent., dist. 39, quæst. 2, art. 1; et 3 Cont., cap. 64, 94 et 131; et Ver. quæst. 5, art. 2 et 4; et Opusc. 2, cap. 124, 131 et 133.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia divinæ gubernationi subdantur. Dicitur enim Eccle. 9, 11: *Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; sed tempus casumque in omnibus.* Quæ autem gubernationi alicujus subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub sole, non subduntur divinæ gubernationi.

2. Præterea, Apostolus, 1 ad Corinth. 9, 9, dicit quod *non est Deo cura de bobus* (1). Sed unicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinæ gubernationi.

3. Præterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest, cum habeat dominium sui actus, et per se agat, et non solum agatur ab alio; quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia sunt divinæ gubernationi subdita.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 5 de Civitate Dei, cap. 11, circ. fin., quod *Deus non solum cœlum et terram, nec solum hominem et Angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium convenientia derelinquit.* Omnia ergo ejus gubernationi subduntur.

Respondeo dicendum quod secundum eamdem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere, et ei perfectionem dare; quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est, quæst. 44, art. 1 et 2. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum; ita nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur. — Patet etiam hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicujus gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est, art. præc., et quæst. 44, art. 4. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supradictis patet, ibid., impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinæ. — Stulta igitur fuit opinio dicentium quod hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech. 9, 9: *Dereliquit Dominus terram.*

Ad primum ergo dicendum quod sub sole dicuntur esse ea quæ secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quæ in eis fiunt sint casualia, sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest; et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta. Nisi enim hujusmodi

(1) Vulgata: *Numquid de bobus cura est Deo?*

corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quæ non cognoscunt; et sic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicujus superioris causæ proveniunt, non dicit simpliciter, quod vidit casum esse in omnibus; sed dicit *tempus et casum*, quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum quod gubernatio est quædam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est *actus mobilis a movente,* ut dicitur in 3 Physic., text. 18. Omnis autem actus proportionatur ei cujus est actus; et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis res diversimode gubernantur secundum earum diversitatem. Quædam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus; et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante; sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum, et retrahuntur a malo per præcepta et prohibitiones, præmia et pœnas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturæ irrationales, quæ tantum aguntur et non agunt. Cum ergo Apostolus dicit quod *Deo non est cura de bobus*, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinæ, sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturæ, ut ex adjunctis ibi patet.

Ad tertium dicendum quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem; quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

Articulus VI

Utrum omnia immediate gubernentur a Deo.

Sup., quæst. 22, art. 3; et 3 Cont., cap. 76, 77, 83 et 94; et Opusc. 2, cap. 133.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo. Gregorius enim Nyssenus, lib. 8 de Providentia, cap. 3, reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria: primam quidem primi Dei, qui providet rebus cœlestibus, et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui cœlum circumeunt, scilicet respectu eorum quæ sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorumdam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.

2. Præterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in 8 Phys., text. 48. Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

3. Præterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet; sicut rex terrenus quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, propter hoc oportet quod habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de Trin., c. 4, in princ.: *Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem; et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator, per spiritum vitæ rationalem pium et justum; et ille per ipsum Deum.*

Respondeo dicendum quod in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet *ratio gubernationis,* quæ est ipsa Providentia; et *executio.* — **Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat; — quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis.** Cujus ratio est quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere, vel ratione et cognitione practica (qualis est ratio gubernationis) in hoc consistit quod particularia cognoscantur, in quibus est actus; sicut optimus medicus est qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia; et idem patet in cæteris. Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gubernationem res quæ gubernantur, sint ad perfectionem perducendæ, tanto erit melior gubernatio, quanto major perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum; et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat; sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis posuit Deum non immediate omnia gubernare; quod patet per hoc quod divisit in tria providentiam, quæ est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum quod si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum melius fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum quod non solum pertinet ad imperfectionem regis terreni quod executores

habeat suæ gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem; quia ex ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

Articulus VII

Utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.

Sup., quæst. 22, art. 2, ad 1; et 2. Sent., dist. 6, art. 1, ad 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius in 3 de Consol., prosa 12, ante med., quod *Deus per bonum cuncta disponit*. Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

2. Præterea, nihil est casuale quod evenit secundum præordinationem alicujus gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Præterea, ordo divinæ gubernationis est certus immutabilis, quia est secundum rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens; quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

— Sed contra est quod dicitur Esther 13, 9: *Domine Deus, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuæ resistere voluntati.*

Respondeo dicendum quod præter ordinem alicujus particularis causæ aliquis effectus evenire potest, non autem præter ordinem causæ universalis. Cujus ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem, sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis, **impossibile est quod aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis**; sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eumdem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Ad primum ergo dicendum quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum; quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est, quæst. 48, art. 3, et quæst. 49, art. 3. Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quod exit ab ordine alicujus particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares extra quarum ordinem fiunt; sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 24.

Ad tertium dicendum quod dicuntur aliqui effectus contingentes per comparationem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt; non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ: quia hoc ipsum quod aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa subjecta gubernationi divinæ.

Articulus VIII

Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim Isa. 3, 8: *Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum.*

2. Præterea, nullus rex juste punit eos qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus juste puniretur a Deo.

3. Præterea, quælibet res subjicitur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contranituntur divinæ gubernationi.

— Sed contra est quod dicit Boetius in 3 de Cons., prosa 12, circa med.: *Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit,* ut dicitur Sapient. 8, de divina sapientia.

Art. 8. — Iste art. differt a præcedenti, quia ille de eventu, iste de renitentia quærit. Unde differunt quasi sicut actus et promptitudo ad actum. In illo enim quæritur an possit aliquid contingere præter divinam gubernationem; hic non quæritur utrum aliquid possit facere contra divinam gubernationem, sed utrum aliquid sit renitens, id est aut non obediens aut difficile obediens divinæ gubernationi; hoc enim renitentia importat. Unde post decisionem quod nihil præter divinam gubernationem evenit aut evenire potest, merito reliquum fuit discutere, utrum res promptæ sint ad hoc ipsum quod fieri diximus, id est ordinem divinæ gubernationis implendum, an aliquæ contra renitantur, id est resistant, quamvis oppositum facere non possint. — *In resp. ad* 1[m], adverte quod peccantes mortaliter duo inspiciunt: alterum intentum, et hoc constat esse aliquod bonum, et sic implent aliquem ordinem divinæ gubernationis. Alterum præter intentionem, et hoc est deformitas actus, consistens in privatione debiti ordinis etc. Et in hoc declinant a quonam determinato ordine boni, et contra illum nituntur, et sic nulla ex parte contra divinam gubernationem agunt in generali, sed in speciali (Cajetanus).

Respondeo dicendum quod ordo divinæ sapientiæ *dupliciter* potest considerari. — *Uno modo* in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius. — *Alio modo* in speciali, secundum quod progreditur a causa particulari, quæ est executiva divinæ gubernationis. **Primo igitur modo nihil contranititur ordini divinæ gubernationis**; quod ex duobus patet. — *Primo* quidem ex hoc quod ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit; et unaquæque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum: *Nullus enim respiciens ad malum operatur,* ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., lect. 22. — Alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad 1, omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quædam impressio a primo movente; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est quam quædam impressio a sagittante. Unde omnia quæ aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter.*

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur aliqui vel cogitare, vel loqui, vel agere contra Deum; non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis (quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum); sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur juste a Deo.

Et per hoc patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

QUÆSTIO CIV

De effectibus divinæ gubernationis in speciali. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum creaturæ indigeant ut conservantur in esse a Deo; 2° utrum conserventur a Deo immediate; 3° utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum; 4° utrum aliquid in nihilum redigatur.

Articulus primus

Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur in esse.

2-2, quæst. 109, art. 2, ad 3, et art. 8, corp., et art. 9, ad 1; et 3 Cont., cap. 65 et 67, ratione 3, et 114; et Pot. quæst. 5, art. 1; et Joan. 5, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creaturæ non indigeant ut a Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse, sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur, ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt quæ secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent ut a Deo conserventur in esse. — Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum ejus impossibile est ei inesse; sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam; quia unumquodque secundum hoc est ens actu quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt quæ sunt formæ quænam subsistentes, sicut de Angelis dictum est, quæst. 50, art. 2 et 3. Et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus cœlestibus, quæst. 66, art. 2. Hujusmodi ergo creaturæ secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma, quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam ejus operatione cessante; sicut cessante actione ædificatoris, remanet domus: et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suæ creaturæ conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

3. Præterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ, et corpora cœlestia. Ergo hujusmodi creaturæ non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur; non enim per hujusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ, quia quod jam est, non fit; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continue

---

Art. 1, — Ut vides, art. iste est contra pantheistas. Cum enim creatura quælibet indigeat conservari a Deo, nec per seipsam possit se conservare, patet quod nulla creatura sit Deus. — Quæ doctrina est fidei. — Conservatio rei est « conservatio esse ipsius » ut dicit S. Doct. 4 Cont., cap. 65. Non ergo Deus alia operatione producit res in esse, et alia operatione eas in esse conservat. Cfr. q. 5 *de Potentia,* art. 1.

S. Script. : — Sap. 11, 26; Act. 17, 25; Rom. 11, 36; Coloss. 1, 17; Joan. 5, 17.

Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliud adderetur creaturæ, quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in esse a Deo.

— Sed contra est quod dicitur Heb. 1, 3 : *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

RESPONDEO dicendum quod **necesse est dicere et secundum fidem, et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse a Deo.** Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid conservatur ab altero *dupliciter.* — Uno modo *indirecte* et per accidens ; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens : puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare ; et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia ; quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit removere, ad rei conservationem. — Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se *directe,* quando scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit ; et hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. **Dependet enim esse cujuslibet creaturæ a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse,** sicut Gregorius dicit, lib. 16 Moral., cap. 16.

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse ejus ; quod quidem convenit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directe quantum ad esse ejus ; manifestum est enim quod esse domus consequitur formam ejus ; forma autem domus est compositio et ordo ; quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis ; ita ædificator facit domum adhibendo cæmentum, lapides, et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione ædificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus ; quia si aliquod agens non est causa formæ in quantum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus, secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cum sit eadem ratio utriusque ; sed potest esse causa hujusmodi formæ, secundum quod est in materia, id est quod hæc materia acquirat hanc formam ; et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundum speciem ; sicut cœlestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem ; et tale agens potest esse causa formæ secundum rationem talis formæ, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri ; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis ; non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione solis ; quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis secundum eamdem rationem qua est in igne. Unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper ; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis ; et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam ; aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis ; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse ; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit, 4 super Gen. ad litt., cap. 12, circa princ. : *Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret ;* et in 8 ejusdem lib., cap. 12, circa med., dicit quod *sicut aer præsente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur.*

Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei ; sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis, et corporibus cœlestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma, vel in materia talium creaturarum.

Ad secundum dicendum quod Deus non potest

communicare alicui creaturæ ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fiendi tantum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturæ, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quæ quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

Articulus II

Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, ut dictum est art. præc. Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

2. Præterea, unaquæque res magis est proxima sibi quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quod conservet seipsam; ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam; ergo Deus omnia conservat absque alia media causa conservante.

3. Præterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa ejus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causæ creatæ, ut videtur, non sunt causæ suorum effectuum nisi secundum fieri; non sunt enim causæ, nisi movendo, ut supra habitum est, art. præc. Ergo non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

— Sed contra est quod per idem conservatur res per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., *dupliciter* aliquid rem aliquam in esse conservat: — uno modo *indirecte* et per accidens, per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; — alio modo *directe*, et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut e causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quæ impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediæ causæ, et tanto magis, quanto causa fuerit altior, et primæ causæ proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio, et permanentia rerum, sicut Philosophus dicit in 12 Metaph., text. 34, quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quæ est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. Sic igitur dicendum est quod **Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.**

Ad primum ergo dicendum quod Deus immediate omnia creavit; sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quædam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse; præsupposita tamen principali conservatione, quæ est ab ipso.

Ad secundum dicendum quod cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui præstari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui præstari potest quod sit sui ipsius conservativus; potest tamen ei præstari quod sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum quod nulla creatura potest esse causa alterius quantum ad hoc quod acquirat novam formam, vel dispositionem, nisi per modum alicujus mutationis; quia semper agit præsupposito aliquo subjecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectum, absque alia immutatione effectus hujusmodi formam vel dispositionem conservat; sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio, sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex solâ præsentia illuminantis.

Articulus III

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.

Ver. quæst. 5, art. 2, ad 6; et Pot. quæst 5, art. 3 et 4; et Quodl. 4, quæst. 3, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim

---

Art. 3. — Job. 6, 6. — Eodem faciunt omnia quæ Omnipotentiam Dei adstruunt, de quibus supra q. 25.

Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 21, quod *Deus non est causa tendendi in non esse.* Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem ; quia, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Doctr. christ., cap. 32, *in quantum Deus bonus est, sumus.* Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint ; quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse ; quia omnis actio terminatur ad aliquod ens ; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

— Sed contra est quod dicitur Jerem. 10, 24 : *Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest a sua natura mutari. Sed, sicut supra est habitum, quæst. 19, art. 4, hæc positio est falsa, et a fide catholica penitus aliena, quæ confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud psalm. 134, 6 : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit.* Hoc igitur quod Deus creaturæ esse communicat, ex Dei voluntate dependet ; nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse, ut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst. Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere, ita postquam jam factæ sunt, potest eis non influere esse ; et sic esse desinerent ; quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum quod non esse non habet causam per se ; quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens ; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse ; sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

Ad secundum dicendum quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturæ, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis, sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine præjudicio bonitatis suæ res non producere in esse ; ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad tertium dicendum quod si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quod agendo cessaret.

Articulus IV

Utrum aliquid in nihilum redigatur.

1 Sent., dist. 8, quæst. 3, art. 2, corp.; et Pot. quæst. 5, art. 9, ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur ut nihil sit nisi Deus ; et ita creaturæ in nihilum redigentur.

2. Præterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum ; unde in 8 Phys., text. 78, probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum ; et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

— Sed contra est quod dicitur. Eccle. 3, 14 : *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverant in æternum* (1).

Respondeo dicendum quod eorum quæ a Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt secundum naturalem cursum rerum ; quædam vero miraculose operatur præter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur, quæst. seq., art. 6. Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis ; quæ vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 12, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem ;* et postmodum inter cætera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur ; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse ; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ incorruptibilis est, utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod res in esse productæ sunt, postquam non fuerant, declarat potentiam producentis ; sed quod in nihilum redigerentur hujusmodi, manifestationem impediret, cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli Hebr. 1, 3 : *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Art. 4. — Ex his, poteris colligere quam irrationabilis sit doctrina Scoti, asserentis in conversione panis in Corpus Christi, et vini in Sanguinem, esse annihilationem substantiarum.

(1) Vulgata :.... *perseverent in perpetuum.*

Ad secundum dicendum quod potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad tertium dicendum quod formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis : sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent in potentia materiæ, vel subjecti.

QUÆSTIO CV

De mutatione creaturarum a Deo. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum; — et primo de mutatione creaturarum a Deo; — secundo de mutatione unius creaturæ ab alia.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam; 2° utrum immediate possit movere aliquod corpus; 3° utrum possit movere intellectum; 4° utrum possit movere voluntatem; 5° utrum Deus operetur in omni operante; 6° utrum possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum; 7° utrum omnia quæ sic Deus facit, sint miracula; 8° de diversitate miraculorum.

Articulus primus

Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam.

Inf., quæst. 110, art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus in 7 Metaph., text. 28, *formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quæ est in materia*; quia *simile facit sibi simile*. Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Præterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud; ut enim in 3 de Anima, text. 58, dicitur, *universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione*. Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquo particulari agente.

3. Præterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali; ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra habitum est, quæst. 45, art. 5. Sed determinatum esse alicujus rei est per propriam ejus formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur a Deo nisi mediantibus causis particularibus.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 7 : *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Respondeo dicendum quod **Deus immediate potest movere materiam ad formam**; quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa, quæ eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam; et hoc est moveri materiam ad formam; quia forma nihil aliud est quam actus materiæ.

Ad primum ergo dicendum quod effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti *dupliciter*; — uno modo *secundum eamdem speciem*, ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne; — alio modo *secundum virtualem continentiam*, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa; et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ, et corpora mineralia assimilantur soli et stellis quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est, quæst. 44, art. 1 et 2. Unde compositum, quod generatur, similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus; non autem aliqua alia forma non in materia existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideo dæmones et Angeli operantur circa hæc visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales, inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiæ imprimere.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo; unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocumque alio,

---

Art. 1. — Movere materiam ad formam, est materiam reducere in actum, et ipsi imprimere formam, atque ita ex materia et forma facere compositum (Sylvius).

Articulus II

Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus.

Opusc. 10, art. 1 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in 7 Physic., text. 9 et seq., oportet esse contactum quemdam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei et corporis alicujus. Dicit enim Dionysius in 1 cap. de div. Nom., a med. lect. 3, quod *Dei non est aliquis tactus.* Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

2. Præterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

3. Præterea, Philosophus probat in 8 Physic., text. 79, quod *potentia infinita movet in instanti.* Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri ; quia cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem ; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 2. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

— Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediate, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. 1, 9 : *Congregentur aquæ..., in locum unum.* Ergo Deus immediate potest movere corpus.

Respondeo dicendum quod erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. — Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad quæ supra dicta sunt, art. 1, hujus quæst. Nam omnis motus corporis cujuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quæ datur a generante ratione cujus generans dicitur movens ; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis ; ejusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem ad formam. Ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiæ imprimere, consequens est ut possit secundum quemcumque motum corpus quodcumque movere.

Ad primum ergo dicendum quod *duplex* est tactus ; scilicet — *corporalis* sicut duo corpora se tangunt ; et *virtualis*, sicut dicitur, quod contristans tangit contristatum. — Secundum igitur primum contactum Deus, cum sit incorporeus, non tangit, nec tangitur ; — secundum autem virtualem contactum tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod *non est tactus Dei*, ut scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum quod movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur ; sed sicut desideratum et motum a seipso ; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad tertium dicendum quod Philosophus in 8 Physic., text. 78 et seq., intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione. Virtus primi motoris est virtus infinita, quod probat per hoc quod potest movere tempore infinito. Virtus autem infinita si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore ; quod est impossibile. Ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cujus ratio est, quia omnis virtus quæ est in magnitudine, movet secundum se totam, cum moveat per necessitatem naturæ. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem major est potentia moventis, tanto est major velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore ; quia cujuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quæ non est in magnitudine, est virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

Articulus III

Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo in quo est ; non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in 9 Me-

---

Art. 3. — Hunc art. cum duobus sequentib., adverte diligenter pro materiis sive de fide certis, sive disputatis ad gratiam pertinentibus. Hic etiam tractari solet quæstio de præmotione physica.

S. Script. — Ps. 93 ; 2 Corint. 3, 5.

Definit. Eccles. — *S. Celestinus I ad Episc. Galliæ :* Deus in cordibus hominum atque in ipso libero arbitrio ita operatur, ut sancta cogitatio, pium consilium, omnisque motus bonæ voluntatis ex Deo sit.

taph., text. 16. Actio autem ejus quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio; et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

2. Præterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere ejus, sicut dicitur, quod *intelligere vel sentire est motus quidam,* secundum Philosophum in 3 de Anima, text. 28. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Præterea, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis a nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

— Sed contra, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus *docet hominem scientiam,* sicut dicitur in psalm. 93, 10. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Respondeo dicendum, quod sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam, quæ est principium motus; ita dicitur movere intellectum quod causat formam quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est *duplex* principium in intelligente: — *unum* scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; — *aliud* autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum; ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cum ipse sit primum ens, et omnia entia præexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut acta intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. — **Sic igitur Deus movet intellectum creatum, in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam; — et in quantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet, et conservat in esse.**

Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima; ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum quod lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens.

Ad tertium dicendum quod intelligibile movet intellectum nostrum, in quantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est, quæst. 56, art. 3. Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est quæst. 12, art. 2.

Articulus IV

Utrum Deus possit movere voluntatem creatam.

Inf. quæst. 111, art. 2, et quæst. 115, art. 4; et 1-2, quæst. 9, art. 6, et quæst. 80, art. 2; et 2 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 3; et 3 Cont., cap. 88, 89, 91 et 92, princ.; et Ver. quæst. 22, art. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco; et ita non potest moveri a Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret; nam voluntarie moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea, motus magis attribuitur moventi quam mobili; unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

— Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, 13, *Deus est qui operatur in nobis* (1) *velle et perficere.*

Respondeo dicendum quod sicut intellectus, ut dictum est art. præc., movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita **voluntas movetur ab objecto,** quod est bonum, — **et ab eo qui causat virtutem volendi.** — Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto a quocumque bono; non autem sufficienter et effica-

Art. 4. — Nota quod non assimilat motionem voluntatis, motioni intellectus, quoad habere similitudinem ab objecto quæ sit principium actus; quia in voluntate non est talis progressus qualis in intellectu, sed assimilat quoad motionem absolute quia scilicet uterque movetur ab objecto, quamvis dissimiliter (Cajetanus).

Script. S.: — Philip. 2, 13; Prov. 21, 1-2.

(1) Vulgata :... *in vobis, et velle et perficere.*

citer nisi a Deo : non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali ; est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum ; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut objectum. — Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis ; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est ejus qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam ; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi, sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum quod moveri voluntarie est moveri ex se, id est, a principio intrinseco ; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad tertium dicendum quod si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum, sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est in solut. præc., ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

Articulus v

Utrum Deus operetur in omni operante.

3 Cont., cap. 66 et 67, et 4, cap. 44 ; et Opusc. 3, cap. 131, fine, et 145.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea, una operatio non est simul a duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura ; et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, in quantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit in quantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

— Sed contra est quod dicitur Is. 26, 12 : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.*

Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur ; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis. — Hoc autem est impossibile. *Primo* quidem quia sic subtraheretur ordo causæ et causati a rebus creatis ; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi. *Secundo* quia virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur ; quinimo, omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur ; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus ; et sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum ; finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium ; sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem ; secundo

---

Art. 5. — Duplex error circa hanc doctrinam. Alii, de quibus hic loquitur S. Thomas, existimabant ita Deum operari omnia in omnibus ut solus ipse ageret omnia. Quorum errores refelluntur præcipue q. 3 *de Potent.* art. 7, et 3 *Cont.* c. 69, et in 2 *Sent.* d. 1. q. 1. art. 4. Alii inter quos Durandus, dixerunt creaturas per se agere, sine Dei operatione, ita ut quidem Deus dederit eis virtutem agendi, seu virtute illa sinat eas uti, ipse nihil actualiter agens cum eis. Attamen Durandus videtur excepisse actiones quæ per gratiæ auxilium fiunt. — Error priorum *Occasionalismi* nomine vocatus est ; quem posterioribus temporibus, Malebranchii discipuli, post suum magistrum *(De la recherche de la vérité, p. 2 ; De la méthode l. 6, c. 3)* resuscitare conati sunt.

S. Script. : — 1 Cor., 12, 6 ; Philip., 1, 6 ; Psalm. 146 ; Is. 26, 12 ; Act., 14, 16 et 17, 28 ; Hebr. 13, 21.

Cfr. circa Occasionalistarum doctrinam : S. Thom. 3 *Cont. Gent.* c. 69 ; B. Albertus Magn. 2 *Phys.* tract. 2, c. 3 ; Suarez, *Metaphys.* disp. 18, sect. 1 ; Satolli, t. 2, disp. 4 ; et Scriptores recent. probatæ doctrinæ de philosophia.

vero agens ; tertio autem forma ejus quod ab agente applicatur ad agendum; quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca, vel lectus ; et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. **Sic igitur secundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur.** — *Primo* quidem secundum rationem finis ; cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum, vel apparens (nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus), sequitur quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. — *Secundo* considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum ; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei ; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. — *Tertio* considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit), sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam, quæ est principium actionis (sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium), sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum ; prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior ; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus ; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur quasi operanti in natura, secundum illud Job. 10, 11 : *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.*

Ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis ; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est in corp. articuli.

ARTICULUS VI

Utrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

3 part., quæst. 43, art. 1, corp.; et 3 Contra, cap. 98, 99 et 161 ; et Pot. quæst. 6, art. 1 ; et Opusc. 3, cap. 138 ; et Opusc. 10, art. 1 et 17.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus, lib. 26 contra Faustum, c. 3, ante med. : *Deus conditor et creator omnium naturarum nihil contra naturam facit.* Sed hoc videtur esse contra naturam quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea, sicut ordo justitiæ est a Deo, ita et ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem justitiæ ; faceret enim tunc aliquid

---

ART. 6. — In titulo, *possit facere* non est quæstio de potentia, sed de actu exercito ipsius ; an scilicet de facto possit exire in actum faciendi aliquid præter ordinem inditum (Cajetanus). — Miraculum definitur : « Quod fit divinitus, præter ordinem totius naturæ creatæ (q. 110, art. 4) » ; sive, ut in arg. 2. seq. art. : « Est aliquid arduum et insolitum, supra facultatem naturæ et præter spem admirantis apparens ». — Ex his intelligi potest sola virtute divina posse fieri vera miracula, ut patet etiam ex S. Script. Ps. 71, 18 et 135, 4 ; Joan. 5, 36 et 15, 24 et Act. 14. — Miraculorum possibilitatis negatio oritur ex variis atheismi formis, et etiam ex Providentiæ negatione. Unde omnes materialistæ, pantheistæ, emanatistæ, positivistæ, dualistæ, fatalistæ, rationalistæ, et præcipue Spinosa, Clarchius, Strauss, Bonnet, Rousseau, Houtteville, Littré, Renan, hanc fidei doctrinam evertere conati sunt.

Definit. fidei : — Concil. Vatican. Sess. 3, Canon. De fide. 4. Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque, omnes de iis narrationes, etiam in S. Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse ; aut miracula, certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari, anat. sit. *Et ibidem in ipso cap. 3 dicitur :* Voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis, externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. Quare tum Moyses, tum Prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt ; et de Apostolis legimus : « Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis ».

Cfr. — S. Thom. *de Potentia,* q. 6 ; Alens. in. 2 P., q. 42 ; Gabriel, 2 Sent., dist. 8, q. 2, art. 4 ; Ferrar. in 3, cap. 100 et 101. — Quæstionem de possibilitate et miraculorum existentia et criteriis, recentiores theologi in tractatu *de vera religione* evolverunt, in quantum miraculum est divinæ revelationis nota. Inter quos præcipue cfr. Perrone ; Jungmann ; Satolli, disp. 4, lect. 5 ; Mazzella, *de Relig. et Eccles.* ; Knoll, *Institut. theol.* ; Gatti, *Institutiones,* t. 2 ; Andreas Spagnus *De Miraculis,* Romæ, 1787 ; Calmet, *in Dissertat. prævii lib. Exodi* ; Fassonius, *de Miraculis* ; Valsecchi, *Fondamenti della relig.* ; Bergier, *Traité de la vraie religion* ; Hooke, *Princip. relig.* t. 3. — Circa divisionem et gradus quoad substantiam, subjectum et modum, necnon de alia divisione miraculi *supra, præter* et *contra* naturam, vide Benedict. XIV, *De Beatific. et Canonizat. Sanctorum,* lib. 4, c. 1 et seq. et inf. not. art. 8.

injustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea, ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis ; quod est inconveniens.

— Sed contra est quod Augustinus dicit lib. 26 contra Faustum, loc. cit., quod *Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ.*

Respondeo dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quælibet causa habeat rationem principii ; et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed e converso ; cujus exemplum apparet in rebus humanis ; nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest ; si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. — Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum ; quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus ; sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere ; unde et potest præter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit ; puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, loc. sup. cit., quod *Deus contra solitum cursum naturæ facit : sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.*

Ad primum ergo dicendum quod cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest *dupliciter* contingere : — *uno modo* per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum ; et hoc est contra naturam. — *Alio modo* per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis ; et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter motum naturalem aquæ, quæ movetur deorsum ; est enim ex impressione cœlestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturæ ordo sit a Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, loc. cit., quod *id est cuilibet rei naturale quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ.*

Ad secundum dicendum quod ordo justitiæ est secundum relationem ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ, et ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum præter hunc ordinem agit, non mutatur.

Articulus VII

Utrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

Pot. quæst. 6, art. 2 ; et 2 Sent. dist. 18, quæst. 1, art. 3 ; et 3 Cont., cap. 101 et 102.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et justificatio impii fiunt a Deo præter ordinem naturalem ; non enim fiunt per actionem alicujus causæ naturalis ; et tamen hæc miracula non dicuntur. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea, miraculum dicitur aliquid *arduum et insolitum supra facultatem naturæ et spem admirantis provenieus.* Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem, quæ tamen non sunt ardua ; sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione vel sanatione ægrotorum ; nec etiam sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri sanarentur (Act. 5) ; nec etiam sunt supra facultatem naturæ, ut cum aliqui sanantur a febribus ; nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter naturæ ordinem, sunt miracula.

3. Præterea, mraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis ; quandoque autem aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis, sicut cum apostoli facti sunt scientes, neque invenientes, neque discentes. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ sunt miracula.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. 26, contra Faustum, c. 3, a med., quod *cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum, solitumque naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur.*

Respondeo dicendum quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti, et causa occulta ; sicut aliquis admiratur, cum videt eclipsim solis, et ignorat causam, ut dicitur in principio Meta-

phys., c. 2. Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quæ tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni quod non est mirum alii; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde **illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.**

Ad primum ergo dicendum quod creatio et justificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur; quia non sunt nata fieri per alias causas; et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad ordinem naræ non pertineant.

Ad secundum dicendum quod *arduum* dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturæ. Similiter etiam *insolitum* dicitur, non quia frequenter non eveniat, sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti, sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum quod scientia apostolorum quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

Articulus VIII

Utrum unum miraculum sit majus alio.

1-2, quæst. 113, art. 10, corp.; et 3 Cont., cap. 101, fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod unum miraculum non sit majus alio. Dicit enim Augustinus in epist. ad Volusianum: *In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis.* Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula; ergo unum non est majus alio.

2. Præterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum quam illum; ergo unum miraculum non est majus altero.

— Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 14, 12, de operibus miraculosis loquens: *Opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet.*

Respondeo dicendum, quod **nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ**; quia quodcumque factum divinæ potentiæ comparatum est minimum secundum illud Isa. 40, 15: *Ecce gentes quasi stilla situlæ, et quasi momentum stateræ reputatæ sunt.* — Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturæ quam excedit. Et ideo **secundum quod magis excedit facultatem naturæ, secundum hoc majus miraculum dicitur.** Excedit autem aliquid facultatem naturæ *tripliciter:* — uno modo quantum *ad substantiam facti,* sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. — Secundo aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum *ad id in quo fit,* sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio cæcorum, et similia; potest enim natura causare vitam, sed non mortuo; et potest præstare visum, sed non cæco; et hæc tenent secundum locum in miraculis. — Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ quantum *ad modum et ordinem* faciendi; sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturæ in talibus; et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliæ (1 Reg. 12, et 3 Reg. 18); et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quælibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet solutio *ad objecta,* quæ procedunt ex parte divinæ potentiæ.

QUÆSTIO CVI

Quomodo una creatura aliam moveat; et primo de Angelorum illuminatione. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est, quomodo una crea-

Art. 8. — In quæst. *de Potentia* q. 6, art. 2, ad 3 S. Thomas sequentem miraculorum profert divisionem: « Circa ea quæ Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quædam dicantur fieri *supra* naturam, quædam *contra* naturam et quædam *præter* naturam. — *Supra naturam* quidem, in quantum in illum effectum quem Deus facit natura nullo modo potest, quod quidem contingit dupliciter: 1. Vel quia ipsa forma inducta a Deo omnino a natura induci non potest; sicut forma gloriæ quam inducet Deus corporibus electorum et sicut etiam incarnatio Verbi. 2. Vel quia etsi talem formam possit in aliquam materiam inducere non tamen in istam; sicut ad causandam vitam natura potens est; sed quod in hoc mortuo natura vitam causet, hoc facere non potest. — *Contra naturam* esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit; sicut quando conservat pueros illæsos in camino, remanente virtute comburendi in igne, et quando aqua Jordanis stetit, remanente gravitate in ea, et simile est quod Virgo peperit. — *Præter naturam* autem dicitur Deus facere, quando producit effectum quem natura producere potest; lilo tamen modo quo natura produeere non potest, vel quia deficiunt instrumenta, quibus natura operatur, sicut cum Christus convertit aquam in vinum quod tamen aliquo modo natura facere potest, dum aqua in nutrimentum vitis assumpta, uo tempore in succum uvæ per digestionem producitur: Vel quia est in divino opere major multitudo quam natura facere consuevit, sicut patet de ranis quæ sunt productæ in Ægypto: Vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem ali-

tura moveat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita; — ut primo consideremus quomodo Angeli moveant, qui sunt creaturæ pure spirituales; — secundo, quomodo corpora moveant; — tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi.

Circa primum tria consideranda occurrunt: — primo quomodo Angelus agat in Angelum; — secundo, quomodo in creaturam corporalem; — tertio, quomodo in homines.

Circa primum considerare oportet de illuminatione — et locutione Angelorum, — et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quam malorum.

Circa illuminationem quæruntur quatuor: 1° utrum unus Angelus moveat intellectum alterius illuminando; 2° utrum unus moveat voluntatem alterius; 3° utrum inferior Angelus possit illuminare superiorem; 4° utrum superior Angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

Articulus primus

Utrum unus Angelus illuminet alium.

2 Sent., dist. 9, art. 2, et dist. 11, quæst. 2, art. 1; et Ver. quæst. 7, art. 1; et 1 Cor. 13, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus non illuminet alium. Angeli enim eamdem beatitudinem possident nunc quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundum illud Jer. 31, 34: *Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum.* Ergo etiam nunc unus Angelus non illuminat alium.

2. Præterea, triplex est lumen in Angelis, naturæ, et gratiæ, et gloriæ. Sed Angelus illuminatur lumine naturæ a creante, lumine gratiæ a justificante, lumine gloriæ a beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus Angelus non illuminat alium.

3. Præterea, lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis a solo Deo formatur, nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 51, non procul a fine. Ergo unus Angelus non illuminat mentem alterius.

— Sed contra est quod dicit Dionysius, 8 c. cœl. Hier., parum ante med., quod *Angeli secundæ hierarchiæ purgantur, et illuminantur, et perficiuntur per Angelos primæ hierarchiæ.*

Respondeo dicendum quod **unus Angelus illuminat alium.** Ad cujus evidentiam considerandum est quod lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quædam manifestatio veritatis, secundum illud ad Eph. 5, 13: *Omne quod manifestatur, lumen est.* Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem agnitæ veritatis alii tradere; secundum quem modum Apostolus dicit ad Ephes. 3, 8: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc..... illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo.* Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium in quantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, 7 c. cœlest. Hierar., post med., quod *theologi plane monstrant cœlestium substantiarum ordines a supremis mentibus doceri deificas scientias.*

Cum autem ad intellectum duo concurrant in ejus operatione, ut supra diximus, quæst. præc., art. 3, scilicet *virtus intellectiva et similitudo rei intellectæ*, **secundum hæc duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest: — Primo quidem fortificando virtutem intellectivam ejus**; sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi, ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum; hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. — **Secundo autem unus Angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ.** Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo Angelus veritatem

---

cujus sancti, aliquis curatur, quem natura, non statim, sed successive, et in alio tempore non in isto curare posset; et sic accidit in miraculo inducto de socru Petri ». — Cfr. etiam opus Bened. XIV de quo supra.

Art. 1. — Adverte quod quamvis locutio Angelorum sit naturaliter prior illuminatione, quoniam nihil est quam locutio quædam scilicet illuminativa, illuminatio tamen est prior locutione, ut est mutatio, atque gubernationis divinæ effectus, quoniam illuminatio per se importat actionem perfectivam alterius, locutio autem non. Et ideo hoc in loco prius de illuminatione quam de locutione determinatur. Potest quoque et alia ratio hujus ordinis reddi, scilicet quod illuminatio est naturaliter prior locutione, sicut naturale animali, et hoc secundum nominis rationem, quamvis secundum suppositionem in tali materia secundum veritatem, locutio sit prior illuminatione. Quæstiones enim ordinantur, secundum rationes quæsitorum in communi et non secundum ordinem conclusionum decidendarum (Cajet.). — Angeli superiores minus divisam, id est magis generalem habent cognitionem quam inferiores, quia sunt Deo magis similes. Hinc, cum superiores volunt aliquid inferioribus manifestare, id quodammodo dividunt et explicant ut sit proportionatum inferiorum intellectui prout ait S. Thom. q. 9 *de Verit.* art. 5. — Non tamen omnis manifestatio veritatis es illuminatio, (cum dæmones possint aliquam veritatem aliis manifestare quos tamen non illuminant) sed tantum quæ manifestat veritatem secundum quod habet ordinem ad Deum. q. 107 art. 1, et q. 109 art. 3 (Sylvius). — Angeli Angelos illuminant de his quæ pertinent ad statum naturæ et gratiæ et gloriæ (hic ad 2); de his quæ pertinent ad dispositionem mundi et præcipue ad salutem electorum (inf. art. 3 ad 3).

Cfr. pro hac quæst. et sequent., de Angelis: Philippus a S. Trinitate, *De Angelis;* Tanner, *De Angelis;* Frassen, *De Angelis;* Satolli, *In Summam,* t. 2; Gonet, *De Angelis,* disp. 15, etc.; et omnes supra memorati, pag. 274.

quam universaliter concipit (1), quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos, doctores quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, c. 15 cœl. Hier., non remote a med : *Unaquæque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam provida* (2) *virtute dividit, et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam* (sive *proportionem*).

Ad primum ergo dicendum quod omnes Angeli, tam superiores, quam inferiores, immediate vident Dei essentiam, et quantum ad hoc unus non docet alium; de hac enim doctrina Propheta Jer. 31, 34, loquitur, unde dicit : *Non docebit vir fratrem suum, dicens : Cognosce Dominum* (3) *; omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum.* Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit; aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat; et hoc est quod dicit Dionysius, c. 4 de div. Nom., non multum a princ. lect. 1, quod *Angeli existentium illuminantur rationibus.*

Ad secundum dicendum quod unus Angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ, sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, et gratiæ, et gloriæ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod rationalis mens formatur immediate a Deo vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei; vel sicut subjectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ vero illuminationes quæ sunt ab homine, vel Angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

Articulus II

Utrum unus Angelus possit movere voluntatem alterius.

1-2, quæst. 9, art. 4; et 3 Cont. cap. 88 et 89.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundum Dionysium, sicut unus Angelus illuminat alium, ita purgat et perficit, ut patet ex auctoritate supradicta, art. præc., in arg. *sed contra.* Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem; nam purgatio videtur esse a sordibus culpæ, quæ pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est objectum voluntatis. Ergo unus Angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit, 7 et 8 c. cœl. Hierar., circ. princ., nomina Angelorum designant eorum proprietates. Seraphim enim *incendentes* dicuntur, aut *calefacientes;* quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo Angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea, dicit Philosophus in 3 de Anima, text. 57, quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem.* Sed sicut intellectus Angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior Angelus possit immutare voluntatem alterius.

— Sed contra, ejus est immutare voluntatem cujus est justificare; cum justitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui justificat. Ergo unus Angelus non potest mutare voluntatem alterius.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, voluntas immutatur *dupliciter : uno modo* ex parte objecti, *alio modo* ex parte ipsius potentiæ. — Ex parte quidem objecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed, sicut supra dictum est, loc. cit., alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus; et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi : *Ostende mihi gloriam tuam*, respondit : *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur Exod. 33, 18 et 19. **Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinat eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem;** et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ, vel Dei, per modum suadentis. — **Ex parte vero ipsius potentiæ, voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo.** Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc au-

Art. 2. — In titulo *possit,* intelligitur de potentia sufficiente, alioquin non dicitur posse nisi secundum quid (Cajet.), — Inde S. Script. Deo soli adscribit ea quæ motionem efficacem voluntatis concomitantur, v. g. conversionem ad Deum, pœnitentiam, contritionem, dilectionem, justificationem, etc. — Ad declarationeu art., Sylvius ponit sequent. conclusiones : 1. Angelus potest movere voluntatem alterius ex parte objecti. 2. Non potest sufficienter movere voluntatem neque ut objectum, neque ut ostendens objectum. 3. Ex parte ipsius potentiæ, voluntas sive Angeli, sive hominis non potest moveri nisi a Deo. Unde Angelus potest movere voluntatem per modum suadentis, non vero agentis.

(1) Ita cod. cit. — Al. : *Superior vero Angelus veritatem, quam velociter concipit* (Garcia et Nicolaius, *accipit*), *quodammodo,* etc.

(2) Ita cod. cit. — Al., *propria.*

(3) Vulgata : *Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum dicens...*

tem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturæ contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ, quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde Angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum quod secundum modum illuminationis est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat, immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est art. præc.; ideo etiam purgatio Angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, cap. 6 eccl. Hier., part. 3, inter med. et fin., quod *in cœlesti hierarchia purgatio est in subjectis essentiis, tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens;* sicut si dicamus visum corporalem purgari, in quantum removentur tenebræ; illuminari vero, in quantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

Ad secundum dicendum quod unus Angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eamdem naturam animæ, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali: quod in Angelis locum non habet.

Articulus III

Utrum Angelus inferior superiorem illuminare possit.

2 Sent., dist. 9, art. 2: et Ver. quæst. 9, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a cœlesti, et eam repræsentat; unde et superna Jerusalem dicitur *mater nostra,* Gal. 4. Sed in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus, et docentur, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 14, 31: *Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes dicant, et omnes exhortentur.* Ergo et in cœlesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut dictum est, quæst. præc., art. 6 et 7, Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo possunt superiores illuminare.

3. Præterea, unus Angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus Angelus ad infimum se convertere mediis prætermissis. Ergo potest eum immediate illuminare; et ita potest illuminare superiores.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 5, eccl. Hierar., in princ., *hanc legem esse Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora.*

Respondeo dicendum quod **inferiores Angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur.** Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 6. ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa; unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculose operetur ad ordinandum homines in ejus cognitionem. Sed prætermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum; cum operationes Angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes sensibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo prætermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non e converso.

Ad primum ergo dicendum quod ecclesiastica hierarchia imitatur cœlestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur ejus similitudinem. In cœlesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores; et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes; et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt; et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat præter ordinem naturæ corporalis, et spiritualis, ut dictum est, in corp. art. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod Angelus voluntate convertitur ad alium Angelum illuminandum; sed voluntas Angeli semper regulatur lege divina, quæ ordinem in Angelis instituit.

Art. 3. — In titulo *possit* potentia naturali et ordinaria; non de potentia Dei absoluta est quæstio (Cajet.).

Articulus IV

Utrum Angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis.

2 Sent., dist. 9, art. 2, et dist. 11, quæst. 2, art. 1 ; et Ver. quæst. 9, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit. Dicit enim Dionysius, cap. 12 cœlest. Hierarch., a med., quod *Angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem, et subjectam.* Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores Angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Præterea, Magister dicit in 11 distinct. 2 Sent., quod *superiores Angeli cognoverunt a sæculis mysterium Incarnationis; inferioribus vero ignotum fuit, usquequo completum est.* Quod videtur per hoc quod quibusdam Angelis quærentibus : *Quis est iste Rex gloriæ?* quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes : *Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ,* ut Dionysius exponit cap. 7 cœlest. Hierarchiæ, a med. Hoc autem non esset, si superiores Angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Præterea, si superiores Angeli inferioribus annuntiant omnia quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscunt. Non ergo de cætero superiores poterunt illuminare inferiores; quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

— Sed contra est quod Gregorius dicit (implic. hom. 34 in Evang., a med., sed expres. Magister in 9 distinct. lib. 2 Sent.) quod *in illa cœlesti patria licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter;* Dionysius dicit, cap. 15 cœlest. Hierarchiæ, circa med., quod *unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam inferiori communicat,* ut patet ex auctoritate supra inducta, art. 1 hujus quæst.

Respondeo dicendum quod omnes creaturæ ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant; nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens 1 Pet. 4, 10 : *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei.* Multo igitur magis sancti Angeli, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subjectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus; et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habent; sicut unam et eamdem rem plenius intelligit magister quam discipulus, qui ab eo addiscit.

Ad primum ergo dicendum quod superiorum Angelorum scientia dicitur esse universalior quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

Ad secundum dicendum quod verbum Magistri non est sic intelligendum quod inferiores Angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores; et in ejus cognitionem postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

Ad tertium dicendum quod usque ad diem judicii semper nova aliqua supremis Angelis revelantur divinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores Angeli inferiores illuminent.

QUÆSTIO CVII

De locutionibus Angelorum. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de locutionibus Angelorum; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum unus Angelus loquatur alii ; 2° utrum inferior superiori; 3° utrum Angelus Deo ; 4° utrum in locutione Angeli aliquid distantia localis operetur; 5° utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

Articulus primus

Utrum unus Angelus alteri loquatur.

2 Sent., dist. 11, quæst. 2, art. 3 ; et Ver. quæst, 9, art. 4, 5 et 7 ; et 1 Cor., lect. 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius, 18 Mor., cap. 27, inter princ. et med., quod *in statu resurrectionis uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit.* Multo igitur minus mens unius Angeli absconditur ab

---

Arr. 1. — Ad quæstionis intelligentiam, nota quod loqui ad alterum, non est aliud quam conceptum mentis alteri manifestare. De modo autem hujus locutionis, magna est ambiguitas ; communius tamen et probabilius dicitur cum B. Thoma, quod unum Angelum alteri loqui, est eum conceptum mentis suæ dirigere seu ordinare ad alterum, ac velle quod suus conceptus et res per eum significata cognoscatur ab altero. — Cfr. de Lugo, lib. 3 dist. 11 ; Valentia t. 1. dist. 8. q.4 ; Mazzella, disp. 2, art. 7.

S. Script. — Is. 6, 3 ; Daniel 8, 16 ; Zach. 2, 3 ; Apoc. 7, 2 ; Jud. 9.

altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus Angelus alteri loquatur.

2. Præterea, duplex est locutio : *interior*, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et *exterior*, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce, vel nutu; vel aliquo corporis membro, puta lingua, vel digito, quæ Angelis competere non possunt. Ergo unus Angelus alteri non loquitur.

3. Præterea, loquens excitat audientem ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur quod unus Angelus excitet alium ad attendendum; hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus Angelus non loquitur alteri.

— Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 13, 1 : *Si linguis hominum loquar, et Angelorum.*

RESPONDEO dicendum quod in Angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius, 2 Moral., cap. 4, a princ., *dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur.* Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est, quod, sicut supra diximus, quæst. 82, art. 4, cum de actibus et potentiis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu *tripliciter*. — *Primo* quidem habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit, 10 de Trinit., cap. 8; — *Secundo* autem ut in actu consideratum, vel conceptum; — *Tertio* ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis; unde in definitione habitus dicitur : *Quo quis utitur, cum voluerit.* Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis *interius verbum* vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri; et sic loquitur unus Angelus alteri; nihil est enim aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. — Primo quidem ipsa voluntate, quæ conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare; et quantum ad hoc mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus, secundum illud 1 Cor. 2, 11 : *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est* (1); — Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis : unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit 2 Mor., cap. 4, a princ. : *Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ januam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus.* Hoc autem obstaculum non habet Angelus; et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum quod locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit Angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum quod quantum ad Angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum; quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quidquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi invicem loqui poterant, et mali etiam Angeli nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est, quod sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

(1) Vulgata : *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est ?*

ARTICULUS II

Utrum inferior Angelus superiori loquatur.

Inf., quæst. 117, art. 2, corp.; et Ver. quæst, 9, art. 5; et 1 Cor. 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inferior Angelus superiori non loquatur. Quia super illud 1 Cor. 13 : *Si linguis hominum loquar et Angelorum,* dicit Glossa ordin. Nic. de Lyr., quod *locutiones Angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores.* Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Præterea, supra dictum est, quæst. præc., art. 1, quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare; et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui et illuminare; et sic idem quod prius.

3. Præterea, Gregorius dicit, 2 Mor., cap. 4, a princ., quod *Deus ad Angelos loquitur eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit.* Sed hoc

ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis Angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo Angelus inferior superiori loqui potest.

— Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit, cap. 7 cœl. Hierarch., a med., inferiores Angeli superioribus dixerunt : *Quis est iste Rex gloriæ ?*

Respondeo dicendum quod **Angeli inferiores, superioribus loqui possunt.** Ad cujus evidentiam considerandum est, quod omnis illuminatio est locutio in Angelis ; sed non omnis locutio est illuminatio ; quia, sicut dictum est, art. præc., Angelum loqui Angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem. Ea vero quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt ; scilicet — ad ipsum Deum, qui est prima veritas, — et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus ; manifestatio ejus quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est, et illuminatio ; puta, si unus homo dicat alii : Cœlum est a Deo creatum, vel : Homo est animal. Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis non potest dici illuminatio, sed locutio tantum ; puta, si aliquis alteri dicat : Volo hoc addiscere : Volo hoc vel illud facere. Cujus ratio est quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea quæ sunt a voluntate creata, in quantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat. — Manifestum est autem quod Angeli dicuntur superiores, vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus ; et ideo illuminatio, quæ dependet a principio quod est Deus, solum per superiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus, et supremus ; et ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio *ad primum* et *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio ; quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem, et illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate Angeli, ut dictum est in corp. art.

Articulus III

Utrum Angelus Deo loquatur.

Job 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed Angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo Angelus non loquitur Deo.

2. Præterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est artic. 1 hujus quæst. Sed Angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur ; quod potest videri aliquibus inconveniens, cum aliquando Angelus Angelo loquatur. Videtur ergo quod Angelus nunquam loquatur Deo.

— Sed contra est quod dicitur Zachar. 1, 12 : *Respondit Angelus Deo* (1), *et dixit : Domine exercituum usquequo tu non misereberis Jerusalem ?* Loquitur ergo Angelus Deo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est artic. 1. hujus quæst., locutio Angeli est per hoc quod conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum *dupliciter.* — **Uno modo ad hoc quod communicet aliquid alteri** (sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum) ; **et quantum ad hoc nullo modo Angelus loquitur Deo neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his quæ dependent a voluntate creata** ; quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. — **Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat** (sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum) : **et hoc modo Angelus loquitur Deo,** vel consulendo divinam voluntatem de agendis, vel ejus excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando, sicut Gregorius dicit 2 Moral., cap. 4, ante med., quod *Angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.*

Ad primum ergo dicendum quod locutio non semper est ad manifestandum alteri ; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus quærit aliquid a magistro.

Ad secundum dicendum quod locutione qua Angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum, et admirantes semper Angeli Deo loquuntur ; sed locutione qua

---

Art. 3. — Job, cap. 1 et 2, Satan etiam introducitur varia locutus esse ad Deum.

(1) Vulgata : *Respondit Angelus Domini, et dixit :...*

ejus sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

Articulus IV

Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica.

2 Sent., dist. 9, art. 2, ad 6, et dist. 11, quæst. 2, art. 3, ad 3 ; et Ver. quæst. 9, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus, libro 2 orth. Fid,, cap. 3, et libro 1, cap. 17, *Angelus, ubi est, ibi operatur*. Locutio autem est quædam operatio Angeli. Cum ergo Angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam Angelus loqui possit.

2. Præterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isai. 6 dicitur de Seraphim, quod *clamat alter ad alterum*. Ergo videtur quod in locutione Angelorum aliquid operetur localis distantia.

— Sed contra est quod, sicut dicitur Luc. 16, dives in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius Angeli ad alterum.

Respondeo dicendum quod locutio Angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet, art. 1, 2 et 3 huj. quæst. Intellectualis autem operatio Angeli omnino abstracta est a loco et tempore. Nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in Angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas neque loci distantia. Unde **in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.**

Ad primum ergo dicendum quod locutio Angeli, sicut dictum est art. 1 huj. quæst. est locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur ; et ideo est in Angelo loquente, et per consequens ubi est Angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus Angelus alium videre possit ; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur : quod est ejus locutionem percipere.

Ad secundum dicendum quod clamor ille non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci ; sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundum quod dicit Gregorius 2 Moral., cap. 4, circ. med. : *Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat.*

Articulus V

Utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

Ver., quæst. 9, art. 7, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione Angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est art. præc. Ergo, uno Angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Præterea, omnes Angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Præterea, illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio unius Angeli ab altero pervenit ad omnes Angelos ; quia, ut Dionysius dicit 15 cœl. Hier., ante med., *unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat*. Ergo et locutio unius Angeli ad alterum ad omnes perducitur.

— Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in Angelis esse potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst. conceptus mentis unius Angeli percipi potest ab altero per hoc quod ille cujus est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum ; et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis ; et sic **locutionem unius Angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis,** non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est art. præc.

Unde patet responsio *ad primum* et *secundum*.

Ad tertium dicendum quod illuminatio est de his quæ emanant a prima regula veritatis, quæ est principium commune omnium Angelorum ; et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium unicuique Angelo ; et ideo non oportet quod hujusmodi locutiones sint omnibus communes.

QUÆSTIO CVIII

De ordinatione Angelorum secundum hierarchias et ordines. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ordinatione Angelorum secundum hierarchias et ordines : dictum est

enim, quæst. 106, 3, quod superiores illuminant inferiores, et non e converso.

Circa hoc quæruntur octo : 1° utrum omnes Angeli sint unius hierarchiæ ; 2° utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo ; 3° utrum in uno ordine sint plures Angeli ; 4° utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura ; 5° de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum ; 6° de comparatione ordinum ad invicem ; 7° utrum ordines durent post diem judicii ; 8° utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.

Articulus primus

Utrum omnes Angeli sint unius hierarchiæ.

2 Sent., dist. 9, art. 1.

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiæ. Cum enim Angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere, quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis, secundum quod continetur sub uno principatu, ut patet per Philosophum, 12 Metaph., in fine, et in 3 Polit., cap. 11 et 12. Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiæ.

2. Præterea, Dionysius dicit in 3 cap. cœl. Hier., in princ., quod *hierarchia est ordo, scientia, et actio.* Sed omnes Angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes Angeli sunt unius hierarchiæ.

3. Præterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et Angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiæ. Ergo etiam omnes Angeli sunt unius hierarchiæ.

— Sed contra est quod Dionysius, 6 cap. cœl. Hier., distinguit tres hierarchias Angelorum.

Respondeo dicendum quod hierarchia est sacer principatus, ut dictum est in arg. 1. In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet — ipse princeps, — et multitudo ordinata sub principe.

Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium Angelorum, sed etiam hominum et totius creaturæ ; ideo non solum omnium Angelorum, sed etiam totius rationalis creaturæ, quæ sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia, secundum quod Augustinus dicit in 12 de Civit. Dei, cap. 1, circ. princ., *duas esse civitates, hoc est societates, unam in Angelis bonis, et hominibus, alteram in malis.*

Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis, recipere. Quæ vero non possunt secundum eumdem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent ; sicut sub uno rege sunt diversæ civitates, quæ diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli : nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit 1 cap. cœl. Hier. Et ideo **oportet distingui humanam hierarchiam ab angelica. — Et per eumdem modum in Angelis tres hierarchiæ distinguuntur.** Dictum est enim supra, quæst. 55, art. 3, dum de cognitione Angelorum ageretur, quod superiores Angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Hujusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in Angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus Angeli illuminantur, considerari *tripliciter.* — *Primo* quidem secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus ; et ille modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit 7 cap. cœl. Hier., ante med. — *Secundo* vero prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quæ jam aliquo modo multiplicantur ; et hic modus convenit secundæ hierarchiæ. — *Tertio* autem modo secundum quod hujusmodi rationes applicantur singulis rebus, prout dependent a propriis causis : et hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod plenius patebit cum de singulis ordinibus agetur, art. 6 hujus quæst. Sic igitur distinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis subjectæ.

Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant super cœlestem.

Art. 1. — Hierarchia a græcis vocibus ἱερὸς id est sacer et ἀρχή, *principatus.* — Suarez, in l. 1 *de Angelis,* c. 13, n. 2, dicit ex fide certum in Angelis generatim esse ordinem inferiorum et superiorum secundum varios dignitatis gradus. — Quoad nomina autem propria Angelorum nota quod Concil. Roman. sub. S. Zacharia (745) condemnavit quemdam Albertum qui ponebat octo nomina Angelorum, cum Ecclesia non plus quam trium nomina, scilicet Michaelis, Gabrielis et Raphaelis agnoscat.

Definit. Eccles. — Concil. Later. sub Leone X, Sess. 12 : Cum Deus in principio cœlum et terram creasset, cœlum ipsum in tres principatus, quos hierarchias vocant instituit, ac quemlibet principatum in totidem angelorum choros distinxit. Quem cum ipse princeps et parens Deus, unitas prima, lux pura, divina et infinita creasset, eos deiformes spiritus, mentes, intellectus, et intelligentiæ capaces, et quasi oculos esse voluit, qui ad Deum ipsum conversi, et ab eo divinitus exerciti, lucem, essentiam, vitam, et omnem perfectionem acciperent, et rursus ita divini et sancti ignis imaginem præ se ferrent, ut primus principatus sola luce divinæ unitatis, nullis interjectis spiritibus, secundus eodem fulgore per primum transmisso, extimus vero radiis divinæ majestatis ex transfusione secundi qui secundus supremi lumine conspersus illustraretur et illustraret, purgaretur et purgaret, perficeretur et perficeret. — *Quibus addi possunt officia liturgica, in quibus, sive in cantico* Te Deum, *sive in Præfationibus Canonis, sive in Antiphonis festorum omnium Sanctorum et Angelorum, diversi gradus Angelorum distincti connumerantur.*

In divinis enim personis est quidam ordo naturæ, sed non hierarchiæ; nam, ut Dionysius dicit 3 cap. cœlestis Hier., circ. med., ordo hierarchiæ est alios quidem purgari, et illuminari, et perfici : alios autem purgare, et illuminare, et perficere; quod absit ut in divinis personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis; quia optimum est quod multitudo regatur abuno principe, ut Philosophus in pluribus locis intendit, loc. in art. 1 cit.

Ad secundum dicendum quod quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo (scilicet per essentiam) vident, non distinguuntur in Angelis hierarchiæ; sed quantum ad rationem rerum creatarum ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis; non sic autem est in Angelis; unde non est similis ratio.

Articulus II

Utrum in una hierarchia sint plures ordines.

2 Sent., dist. 9, art. 3; et 3 Cont., cap. 60; et ad Eph. 1, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim definitione multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit, cap. 3 cœlest. Hierarch., in princ., est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multæ.

2. Præterea, diversi ordines sunt diversi gradus; et gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in Angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines Angelorum.

3. Præterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum *purgare, illuminare,* et *perficere.* Nam ordo diaconorum est *purgativus*, sacerdotum *illuminativus,* episcoporum *perfectivus,* ut Dionysius dicit cap. 5 cœlest. Hierarch., part. 1, in tit. de Sacerd. Perfectionib. Sed quilibet Angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in Angelis.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 1, 20, quod *Deus constituit Christum hominem supra omnem principatum et potestatem, et virtutem et dominationem;* qui sunt diversi ordines Angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit, art. 6 hujus quæst.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., una hierarchia est unus principatus, id est, una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diversitatem. Quæ quidem diversitas ordinum secundum diversa officia, et actus consideratur, sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus; nam alius est ordo judicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris, et sic de aliis.

Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quælibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus *triplex* ordo hominum invenitur; — quidam enim sunt supremi, ut optimates; — quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; — quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et **in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; — et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum;** et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius, cap. 7, 8 et 9 cœl. Hier., ponit *tres* ordines, nempe: — **Seraphim, Cherubim et Thronorum in prima; — Dominationum, Virtutum et Potestatum in secunda; — Principatuum, Archangelorum et Angelorum in tertia.**

Ad primum ergo dicendum quod ordo dupliciter dicitur. — Uno modo ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus; et hoc modo hierarchia dicitur ordo. — Alio modo dicitur ordo gradus unus; et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

Ad secundum dicendum quod in societate Angelorum omnia possidentur communiter, sed tamen quædam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest; sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est; sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum, vel ordinum in Angelis secundum diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum quod inferior Angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ, secundum illud Matth. 11, 11 : *Qui minor est in regno cœlorum, major est illo,* scilicet Joanne Baptista, quo *nullus major inter natos mulierum surrexit.* Unde minor Angelus cœlestis hierarchiæ potest non solum purgare, sed illuminare, et perficere, et altiori modo quam ordines nostræ hierarchiæ. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur cœlestes ordines, sed secundum alias differentias actionum.

ARTICULUS III

Utrum in uno ordine sint plures Angeli.

Locis sup., art. 2, inductis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in uno ordine non sint plures Angeli. Dictum est enim supra, quæst. 47, art. 2, et quæst. 50, art. 4, omnes Angelos inæquales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quæ sunt æqualia. Ergo plures Angeli non sunt unius ordinis.

2. Præterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud, quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum Angelum, multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est Angelus cœlesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est art. præc., superfluum est quod sint plures Angeli unius ordinis.

3. Præterea, supra dictum est, art. 1 hujus quæst., quod omnes Angeli sunt inæquales. Si ergo plures Angeli sunt unius ordinis (puta tres vel quatuor), infimus superioris ordinis magis convenit cum supremo inferioris quam cum supremo sui ordinis; et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc quam cum illo. Non igitur sunt plures Angeli unius ordinis.

— Sed contra est quod Isa. 6, 3, dicitur quod *Seraphim clamabant alter ad alterum.* Sunt ergo plures Angeli in uno ordine Seraphim.

RESPONDEO dicendum quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus, et virtutes, et naturas earum distinguere; qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali; quæ quidem distinctio fit per pauciora; sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine cœlestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia; qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus cœlestibus diversos ordines, et in singulis aliorum. Nos autem imperfecte Angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit cap. 4 cœlest. Hierarch., a princ. Unde non possumus distinguere officia et ordines Angelorum nisi in communi; secundum quem modum multi Angeli sub uno ordine continentur. — Si autem perfecte congnosceremus officia Angelorum et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet Angelus habet suum proprium officium, et suum proprium ordinem in rebus, et multo magis quam quælibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum quod omnes Angeli unius ordinis sunt aliquo modo æquales quantum ad communem similitudinem, secundum quam constituuntur in ordine; sed simpliciter non sunt æquales. Unde Dionysius dicit, cap. 10 cœlest. Hierarch., quod *in uno et eodem ordine Angelorum est accipere primos, medios et ultimos.*

Ad secundum dicendum quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum, secundum quam quilibet Angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum quod sicut in superficie, quæ partim est alba, et partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliæ duæ partes albæ, minus tamen secundum qualitatem; ita duo Angeli, qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturæ quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis, minus autem secundum idoneitatem ad similia officia; quæ quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

ART. 3. — *S. Script.* — Exod., 25, 18 et 37, 7; 3 Reg. 6, 23; Is. 6, 2.

ARTICULUS IV

Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura in Angelis.

2 Sent., dist. 9, art. 7.

A quartum sic proceditur. 1. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in Angelis. Hierarchia enim dicitur *sacer principatus;* et in definitione ejus Dionysius ponit, cap. 3 cœl. Hier., in princ., quod *deiformi quantum possibile est, assimilat* (1). Sed sanctitas et deiformitas est in Angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in Angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Præterea, Seraphim dicuntur *ardentes*, vel, *incendentes,* ut Dionysius dicit, 7 cap. cœlest. Hierarch., circ. princ. Hoc autem videtur ad charitatem pertinere, quæ non est a natura, sed a gratia: *diffunditur enim in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis,* ut dicitur ad Rom. 5, 5, quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis Angelis dici potest, ut Augustinus dicit 12 de Civ. Dei, cap. 9. Ergo ordines in Angelis non sunt a natura, sed a gratia.

3. Præterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur a cœlesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ; non enim est a natura quod unus est episcopus, et alius est sacerdos,

(1) Al., *deiforme,* item, *Dei formæ.* — Dionysius, loc. cit.: *Est hierarchia sacer ordo qui assimilat ad deiforme, quantum licet.*

et alius diaconus. Ergo neque in Angelis sunt ordines a natura, sed a gratia tantum.

— Sed contra est quod Magister dicit, 9 dist. 2 Sent., quod *ordo Angelorum dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt.* Distinctio ergo ordinum in Angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

RESPONDEO dicendum quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem Angelorum potest accipi dupliciter. — *Uno modo* secundum facultatem suæ naturæ, ut scilicet cognoscant, et ament Deum naturali cognitione, et amore; et secundum respectum ad hunc finem distinguuntur ordines Angelorum secundum naturalia dona. — *Alio modo* potest accipi finis angelicæ multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinæ essentiæ, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam; unde secundum respectum ad hunc finem ordines distinguuntur in Angelis completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia; quia Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium; quod non est in hominibus, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 2 et 3. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

ARTICULUS V

Utrum ordines Angelorum convenienter nominentur.

2 Sent., dist, 9, art. 4 ; et 3, Contra, cap. 80.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines Angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim cœlestes spiritus dicuntur et Angeli, et Virtutes, et Potestates cœlestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur ordo *Angelorum,* et alius *Virtutum.*

2. Præterea, esse dominum est proprium Dei, secundum illud ps. 99, 3 : *Scitote, quoniam Dominus ipse est Deus.* Ergo inconvenienter unus ordo cœlestium spirituum *Dominationes* vocatur.

3. Præterea, nomen *Dominationis* ad gubernationem pertinere videtur; similiter autem et nomen *Principatuum* et *Potestatum.* Inconvenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

4. Præterea, Archangeli dicuntur quasi *Principes Angeli.* Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini *Principatuum.*

5. Præterea, nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet; nomen autem *Cherubim* imponitur a scientia. Charitas autem et scientia sunt dona communia omnibus Angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Præterea, *Throni* dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur quod ipsam cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo *Thronorum* ab ordine *Cherubim* et *Seraphim.* Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines Angelorum nominentur.

— Sed contra est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ sic eos nominat. Nomen enim *Seraphim* ponitur Isaiæ 6, nomen *Cherubim* Ezech. 10, nomen *Thronorum* Coloss. 1, *Dominationes* autem, et *Virtutes,* et *Potestates,* et *Principatus* ponuntur Eph. 1 ; nomen autem *Archangeli* ponitur in Canonica Judæ ; nomen autem *Angelorum* in pluribus Scripturæ locis.

RESPONDEO dicendum quod in nominatione angelicorum ordinum considerare oportet, quod propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit 7 cap. cœl. Hierarch. Ad videndum autem quæ sit proprietas cujuslibet ordinis, considerare oportet, quod in rebus ordinatis *tripliciter* aliquid esse contingit, scilicet per *proprietatem,* per *excessum* et per *participationem.* — Per *proprietatem* autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adæquatur, et proportionatur naturæ ipsius; — per *excessum* autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur; sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est, quæst. 13, art. 2, de omnibus nominibus quæ attribuuntur Deo; — per *participationem* autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participative dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coæquatum; sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen Angeli; quia simplex intelligentia convenit Angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium; quia sensus est minus quam id

---

ART. 5. — *S. Script. :* De nomine *Seraphim :* Is. 6, 2-6. — De nomine *Cherubim :* Gen. 3, 24 ; Exod. 25, 22 et 37, 7 ; Num. 7, 89 ; 4 Reg. 19, 15 ; Ps. 17, 11 et 79, 2 ; et 98, 1 ; Is. 37, 16 ; Ezech. 10; Dan. 3, 55 ; Hebr. 9. — De nomine *Thronorum :* Coloss. 1, 16. — De nomine *Dominationum :* Ephes. 1, 21 ; Coloss. 1, 16. — De nomine *Virtutum :* Ps. 102, 21 et 148, 2 ; Daniel. 3, 61 ; Ephes. 1, 21 ; Rom. 8, 38 ; 1 Petr. 3, 22. — De nomine *Potestatum :* Ephes, 1, 21 ; Col. 1, 16 et 2, 10; 1 Petr. 3, 22. — De nomine *Principatuum :* Rom. 8, 38 ; Ephes. 1, 21 ; Col. 1, 16 et 2, 10. — De nomine *Archangeli :* 1 Thess. 4, 15 ; Jud. 9. — De nomine autem *Angeli,* in innumeris Scripturæ locis.

quod est proprium homini, et convenit homini excellenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus Angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus Angelis communes, et omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem; e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum; et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; — Gregorius vero (hom. 34 in Evang., circ. med.) in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria; dicit enim, quod *Angeli* dicuntur qui minima nuntiant; *Archangeli* qui summa; *Virtutes* per quas miracula fiunt; *Potestates* quibus adversæ potestates arcentur, vel repelluntur; *Principatus* qui ipsis bonis spiritibus præsunt.

Ad primum ergo dicendum quod Angelus *nuntius* dicitur. Omnes ergo cœlestes spiritus, in quantum sunt manifestatores divinorum, *Angeli* vocantur. Sed superiores Angeli habent quamdam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem Angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit; et ideo a simplici manifestatione nominatur; et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius cap. 5 cœl. Hier. — Vel potest dici quod infimus ordo specialiter potest dici ordo *Angelorum*, quia immediate nobis annuntiant. Virtus autem dupliciter accipi potest. *Uno modo* communiter, secundum quod est media inter essentiam, et operationem; et sic omnes cœlestes spiritus nominantur *cœlestes virtutes*, sicut et cœlestes essentiæ. *Alio modo* secundum quod importat quemdam excessum fortitudinis; et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, cap. 8 cœl. Hier., parum a princ., quod *nomen Virtutum significat quamdam virilem, et inconcussam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes, secundo vero ad suscipiendum divina;* et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent; quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, 12 cap. de div. Nom., in fin., *dominatio laudatur in Deo singulariter per quemdam excessum; sed per participationem divina eloquia vocant Dominos principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt.* Unde et Dionysius dicit in 8 cap. cœl. Hier., parum a princ., quod *nomen Dominationum — primo quidem significat quamdam libertatem, quæ est a servili conditione, et pedestri subjectione (sicut plebs subjicitur) et a tyrannica oppressione, quam interdum etiam majores patiuntur. — Secundo significat quamdam rigidam et inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subjectorum, vel oppressorum a tyrannis. — Tertio significat appetitum, et participationem veri dominii, quod est in Deo.* Et similiter nomen cujuslibet ordinis significat participationem ejus quod est in Deo; sicut nomen *Virtutum* significat participationem divinæ virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum quod nomen *Dominationis*, et *Potestatis*, et *Principatus* diversimode ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodo præcipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., circ. med., quod *quædam Angelorum agmina, pro eo quod eis cætera ad obediendum subjecta sunt, Dominationes vocantur.* Nomen vero *Potestatis* ordinationem quamdam designat, secundum illud Apostoli ad Rom. 13, 2 : *Qui potestati resistit* (1), *Dei ordinationi resistit.* Et ideo Dionysius dicit, cap. 9 cœl. Hier., ante med., quod nomen *Potestatis* significat quamdam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas, quas superiores in inferiores agunt, eos sursum ducendo. Ad ordinem ergo *Potestatum* pertinet ordinare quæ a subditis sint agenda. Principari vero, ut Gregorius dicit, loco nunc cit., est *inter aliquos priorem existere*, quasi primi sint in executione eorum quæ imperantur. Et ideo Dionysius dicit. c. 9 cœl. Hier., circa princ., quod nomen *Principatuum* significat *ductivum cum ordine sacro.* Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, *Principes* proprie vocantur, secundum illud psal. 67, 26 : *Prævenerunt principes conjuncti psallentibus.*

Ad quartum dicendum quod *Archangeli*, secundum Dionysium, cap. 9 cœl. Hier., a princ., medii sunt inter *Principatus* et *Angelos.* Medium autem comparatum uni extremo videtur alterum, in quantum participat naturam utriusque; sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et *Archangeli* dicuntur, quasi *principes Angeli;* quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero Principatuum sunt Angeli. Secundum Gregorium autem, hom. 34 in Evang., ante med., dicuntur *Archangeli* ex eo quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes; *Principatus* autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus cœlestibus virtutibus divinas jussiones explentibus.

Ad quintum dicendum quod nomen *Seraphim* non imponitur tantum a charitate, sed a charitatis excessu, quem importat nomen ardoris, vel incendii. Unde Dionysius, 7 cap. cœl. Hier., a princ., exponit nomen *Seraphim* secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. — Primo quidem motum, qui est sursum, et qui est continuus; per quod significatur quod indeclinabiliter moventur in Deum. — Secundo vero virtutem activam ejus, quæ est *calidum:* quod quidem non simpliciter invenitur in

(1) Vulgata : *Qui resistit potestati*, etc.

igne, sed cum quadam acuitate (1), quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterum cum quodam superexcedenti fervore ; et per hoc significatur actio hujusmodi Angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. — Tertio consideratur in gne claritas ejus ; et hoc significat quod hujusmodi Angeli in se ipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant. Similiter etiam nomen *Cherubim* imponitur a quodam excessu scientiæ ; unde interpretatur *plenitudo scientiæ :* quod Dionysius, cap. 7 cœl. Hier., a princ., exponit quantum ad quatuor : — primo quidem quantum ad perfectam Dei visionem ; — secundo quantum ad plenam susceptionem divini luminis ; — tertio quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam ; — quarto quantum ad hoc quod ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

Ad sextum dicendum quod ordo *Thronorum* habet excellentiam præ inferioribus ordinibus in hoc quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt ; sed *Cherubim* habent excellentiam scientiæ, *Seraphim* vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quæ est *Thronorum,* includuntur aliæ duæ ; et ideo ordo *Thronorum* distinguitur ab ordine *Cherubim* et *Seraphim.* Hoc enim est commune in omnibus quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non e converso. Exponit autem Dionysius, cap. 7 cœl. Hier., nomen *Thronorum* per convenientiam ad materiales sedes ; in quibus est quatuor considerare. — Primo quidem situm, quia super terram sedes elevantur ; et sic ipsi Angeli qui *Throni* dicuntur, elevantur usque ad hoc quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. — Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet, hic autem est e converso : nam ipsi Angeli firmantur per Deum. — Tertio quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest ; sic et ipsi Angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt — Quarto ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem ; ita et isti Angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

Articulus VI

Utrum convenienter gradus ordinum assignentur.

2 Sent., dist. 9, art. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim prælatorum videtur esse supremus. Sed *Dominationes, Principatus* et *Potestates* ex ipsis nominibus prælationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Præterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo *Thronorum* videtur esse Deo propinquissimus ; nihil enim conjungitur propinquius sedenti quam sua sedes. Ergo ordo *Thronorum* est altissimus.

3. Præterea, scientia est prior quam amor, et intellectus videtur esse altior quam voluntas : ordo autem Cherubim a scientia desumitur ; ordo Seraphim ab amore. Ergo et ordo *Cherubim* videtur esse altior quam ordo *Seraphim.*

4. Præterea, Gregorius. hom. 34, in Evang., in med., ponit *Principatus* super *Potestates.* Non ergo collocantur immediate super *Archangelos,* ut Dionysius dicit, cap. 9 cœlest. Hier., circa princ.

— Sed contra est quod Dionysius, cap. 7 cœl. Hierarch., ponit — in prima quidem hierarchia *Seraphim* ut primos, *Cherubim* ut medios, *Thronos* ut ultimos ; — in media vero *Dominationes* ut primos, *Virtutes* ut medios, *Potestates* ut ultimos ; — in ultima *Principatus* ut primos, *Archangelos,* ut medios, *Angelos* ut ultimos.

Respondeo dicendum quod **gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius,** (hom. 34 in Evang.,) **et Dionysius** (cap. 7, 8 et 9 cœl. Hier.,) **quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad Principatus et Virtutes differenter.** Nam Dionysius collocat *Virtutes* sub Dominationibus, et supra Potestates ; *Principatus* autem sub Potestatibus, et supra Archangelos. Gregorius autem ponit *Principatus* in medio Dominationum, et Potestatum, *Virtutes* vero in medio Potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli, qui medios ordines ascendendo enumerans, dicit Ephes. 1, 20, quod *Deus constituit illum,* scilicet Christum, *ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem Principatum et Potestatem, et Virtutem et Dominationem.* Ubi *Virtutem* ponit inter Potestatem et Dominationem secundum assignationem Dionysii. Sed ad Coloss. 1, 16, enumerans eosdem ordines descendendo dicit : *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum, et in ipso creata sunt.* Ubi *Principatus* ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundum assignationem Gregorii.

Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii ; in qua considerandum est, quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., prima hierarchia inspicit rationes rerum in ipso Deo ; secunda vero in causis universalibus ; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturæ ; ad primam hierarchiam

Art. 6. — Titulus est de graduatione ipsorum ordinum, quis prior et quis posterior.

(1) Ita edit. Rom. Nicolai et Patav. — Cod. Alcan., *activitate.*

pertinet consideratio finis ; ad mediam vero dispositio universalis de agendis ; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio ; hæc enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri Et ideo Dionysius, cap. 7 cœl. Hier., ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet *Seraphim, Cherubim et Thronos,* illos vero ordines posuit in media hierarchia quorum nomina designant communem quamdam gubernationem, sive dispositionem, id est *Dominationes, Virtutes* et *Potestates ;* illos vero ordines posuit in tertia hierarchia quorum nomina designant operis executionem, scilicet *Principatus, Angelos* et *Archangelos.* — In respectu autem ad finem tria considerari possunt. Nam primo aliquis considerat finem ; secundo vero perfectam finis cognitionem accipit ; tertio vero intentionem suam in ipso defigit : quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in 12 Metaphys., text. 52, potest aliquid simile hujus ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis ut per seipsos familiariter accedere possint ad regem vel ducem ; quidam super hoc habent ut etiam secreta ejus cognoscant ; alii vero insuper circa ipsum semper inhærent, quasi ei conjuncti. — Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primæ hierarchiæ ; nam *Throni* elevantur ad hoc quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt ; quod est proprium totius primæ hierarchiæ ; *Cherubim* vero supereminenter divina secreta cognoscunt ; *Seraphim* vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri ; ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiæ, denominetur ordo *Thronorum,* sicut ab eo quod est commune omnibus cœlestibus spiritibus, denominatur ordo *Angelorum.* — Ad gubernationis autem rationem tria pertinent : quorum primum est distinctio eorum quæ agenda sunt, quod est proprium *Dominationum ;* secundum autem est præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes ;* tertium autem est ordinare qualiter ea quæ præcepta, vel definita sunt, impleri possunt, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad *Potestates.* — Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cujuslibet actus sunt quidam quasi incipientes actionem, et alios ducentes, sicut in cantu præcentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad *Principatus.* Alii vero sunt qui simpliciter exequuntur ; et hoc pertinet ad *Angelos.* Alii vero medio modo se habent ; quod ad *Archangelos* pertinet, ut supra dictum est, art. præc., ad 4. Invenitur autem congrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum Sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est *Thronorum,* qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum *Dominationibus ;* nam *Throni* dicuntur secundum Gregorium, hom. 34 in Evang., *per quos Deus sua judicia exercet ;* accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero *Potestatum* affinitatem habet cum ordine *Principatuum :* nam cum *Potestatum* sit ordinem subjectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine *Principatuum* designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote præsidentes gubernationi gentium et regnorum ; quod est præcipuum in divinis ministeriis : nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis ; unde dicitur Dan. 10, 13 : *Princeps regni Persarum restitit mihi.*

Dispositio etiam ordinum, quam Gregorius ponit, loc. sup. cit., congruitatem habet. Nam cum *Dominationes* sint definientes, et præcipientes ea quæ ad divina ministeria pertinent, ordines eis subjecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut tamen dicit Augustinus in 3 de Trinitate, cap. 4, a princip., *corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam, et spiritus malus per spiritum bonum.* Primus ergo ordo post *Dominationes* dicitur *Principatuum,* qui etiam bonis spiritibus principantur ; deinde *Potestates,* per quas arcentur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. 13 ; post quas sunt *Virtutes,* quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum ; post quas sunt *Angeli* et *Archangeli,* qui nuntiant hominibus vel magna, quæ sunt supra rationem, vel parva, ad quæ ratio se extendere potest.

Ad primum ergo dicendum quod in Angelis potius est quod subjiciuntur Deo, quam quod inferioribus præsident ; et hoc derivatur ex illo ; et ideo ordines nominati a prælatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

Ad secundum dicendum quod illa propinquitas ad Deum quæ designatur nomine *Thronorum,* convenit etiam *Cherubim* et *Seraphim,* et excellentius, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod sicut supra dictum est, quæst. 27, art. 3, cognitio est, secundum quod cognita sunt in cognoscente ; amor autem, secundum quod amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus ; inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cogni-

tio præeminet dilectioni, superiorum autem dilectio et præcipue Dei, præeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum quod si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius *Principatuum* nomen ex hoc quod bonis spiritibus præsunt, et hoc convenit *Virtutibus,* secundum quod in nomine *Virtutum* intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus *Virtutes* secundum Gregorium videntur esse idem quod *Principatus* secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

Articulus VII

Utrum ordines remanebunt post diem judicii.

2 Sent., dist. 11, quæst. 2, art. 6; et 4, dist. 47, quæst. 1, art. 2, quæst. 4; et 1 Cor. 15, lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non remanebunt post diem judicii. Dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 15, 24, quod Christus *evacuabit omnem Principatum, et Potestatem, cum tradiderit regnum Deo et Patri* (1); quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Præterea, ad officium Angelorum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem judicii unus Angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium, quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Heb. 1, 14, de Angelis, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt* (2) *salutis;* ex quo patet quod officia Angelorum ordinantur ad hoc quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem judicii salutem consequuntur. Non ergo post diem judicii remanebunt officia, et ordines Angelorum.

—Sed contra est quod dicitur Judic. 5, 20 : *Stellæ manentes in ordine, et cursu suo,* quod exponitur de Angelis, in Glos. interl. Ergo Angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Respondeo dicendum quod in ordinibus angelicis *duo* possunt considerari, scilicet *distinctio graduum* et *executio officiorum.* — **Distinctio autem graduum est in Angelis secundum differentiam gratiæ et naturæ,** (ut supra dictum est, art. 4 huj. quæst.); **et utraque differentia semper in Angelis remanebit**; non enim naturarum differentiæ ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriæ erit in eis semper secundum differentiam meriti præcedentis. **Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem judicii, et aliquo modo cessabit.** Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem, remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione, sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna et in triumpho.

Ad primum ergo dicendum quod Principatus et Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc quod alios ad finem perducant; quia consecuto jam fine, non est necessarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis : *Cum tradiderit regnum Deo et Patri,* id est, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad secundum dicendum quod actiones Angelorum super alios Angelos considerandæ sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quæ sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones quæ sunt ordinatæ secundum ordinem causæ et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad scientiæ conservationem. Cujus signum est quod si quis oblivisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem, vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur cum inferiores Angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum Angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licet ergo post judicium non proficiant inferiores Angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum quod, etsi post diem judicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium Angelorum, tamen illi qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per Angelorum officia.

Articulus VIII

Utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.

2 Sent., dist. 9, art. 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non assumantur ad ordines Angelorum.

(1) Vulgata : *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem et virtutem.*

(2) Vulgata :... *Capient....*

Art. 8. — Adverte cum Cajetano quod homines assumi ad ordines Angelorum, duo includit : 1. Quod constituant cum An-

Hierarchia enim humana continetur sub infima heirarchiarum cœlestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed Angeli infimæ hierarchiæ nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines Angelorum.

2. Præterea, ordinibus Angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, dæmones arcere, et hujusmodi, quæ non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines Angelorum.

3. Præterea, sicut boni Angeli inducunt ad bonum, ita dæmones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animæ hominum malorum convertantur in dæmones : hoc enim Chrysostomus reprobat super Matth., homil. 29, ante med. Ergo non videtur quod animæ sanctorum transferantur ad ordines Angelorum.

— Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 22, 30, de sanctis quod *erunt sicut Angeli Dei in cœlo.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 4 huj. quæst., ordines Angelorum distinguuntur, et secundum *conditionem naturæ,* et *secundum dona gratiæ.* — **Si ergo considerentur Angelorum ordines solum quantum ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines Angelorum ;** quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem Angelorum, quod est erroneum : repugnat enim promissioni Christi dicentis Luc. 20, 36, quod *filii resurrectionis erunt æquales Angelis in cœlis.* Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale in ratione ordinis ; completivum vero est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. — **Et ideo per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis æquentur secundum singulos Angelorum gradus ; quod est homines ad ordines Angelorum assumi.**

Quidam tamen dicunt quod ad ordines Angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines, vel perfecti ; alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati Angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit lib. 12 de Civ. Dei, cap. 1. in princ., quod **non erunt duæ societates hominum et Angelorum, sed una** ; *quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo.*

Ad primum ergo dicendum quod gratia Angelis datur secundum proportionem naturalium. Non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est, art. 4 hujus quæst. Et ideo sicut inferiores Angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum ; homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad secundum dicendum quod Angeli secundum naturæ ordinem medii sunt inter nos et Deum ; et ideo secundum legem communem per eos administrantur non solum res humanæ, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti etiam post hanc vitam sunt ejusdem naturæ nobiscum ; unde secundum legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in libro de Cura pro mortuis agenda, cap. 16 in princ. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur vel vivis, vel mortuis, hujusmodi officia exercere ; vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid hujusmodi agendo, sicut Augustinus in eodem lib. dicit, ibid.

Ad tertium dicendum quod homines ad pœnam dæmonum transferri non est erroneum ; sed quidam erronee posuerunt, dæmones nihil aliud esse quam animas defunctorum, et hoc Chrysostomus reprobat, loco cit. in arg.

QUÆSTIO CIX

DE ORDINATIONE MALORUM ANGELORUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum ordines sint in dæmonibus ; 2° utrum in eis sit prælatio ; 3° utrum unus illuminet alium ; 4° utrum subjiciantur prælationibus bonorum Angelorum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum ordines sint in dæmonibus.

1 Sent., dist. 6, art. 4, et 4, dist. 47, quæst. 1, art. 3., quæst. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non sint in dæmonibus. Ordo enim pertinet ad

---

gelis unam societatem, et hoc modo, omnes homines sancti assumuntur ad ordines Angelorum, sive sint majoris, sive æqualis, sive minoris gloriæ. 2. Quod perveniant ad gradus gloriæ quibus potiuntur Angeli ; et hoc modo, non omnes homines assumuntur ad ipsos Angelorum ordines ; sed quidam supra ipsos, ut B. V. M., quidam ad ipsos, ut perfecti, et quidam infra, ut creditur de pueris post baptisma evolantibus, et de aliis multis. — Quidam dixerunt hominem conditum fuisse ut per eum fieret reparatio ruinæ Angelorum. De hoc sic loquitur S. Doct. q. 16 *de Malo,* art. 4, ad 16 : « Homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinæ angelicæ, sed propter fruitionem Dei et perfectionem Universi, etiamsi nunquam fuisset ruina angelica ». Et in 2 *Sent.,* dist. 3 art. 1 ad 3 ; « Non est principalis finis creationis hominis reparatio ruinæ angelicæ, sed quædam utilitas consequens ». Ita etiam S. Anselmus, *Cur Deus homo* lib. 1, c. 18. — *In resp. ad 3.* Concil. œcumen. V., damnavit doctrinam Origeni tributam : « *Can. 5.* Si quis dixerit ex angelico et archangelico statu animalem statum fieri... ex humano vero angelos iterum, dæmonesque fieri... anat. sit. *Can. 6.* Si quis dixerit duplex extitisse dæmonum genus, constans ex animabus hominum, et ex præstantioribus spiritibus ad hoc delapsis.... anat. sit ».

ART. 1. — *S. Script. :* Ezech., 28, 14 ; Ephes. 6, 12 ; Rom. 8, 38. Qui sunt isti angeli, principatus etc. de quibus hic Apost.

rationem boni, sicut et modus, et species, ut Augustinus dicit in lib. de Natura boni, cap. 3, et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis Angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Præterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed dæmones non sunt sub aliqua hierarchia, quæ est *sacer principatus,* cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in dæmonibus non sunt ordines.

3. Præterea, dæmones de singulis ordinibus Angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse alicujus ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur *Seraphim*, vel *Throni,* vel *Dominationes*. Ergo pari ratione non sunt in aliis ordinibus.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. ult. 12, quod *est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.*

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. 4 et 8 præc. quæst., ordo angelicus consideratur et secundum *gradum naturæ*, et secundum *gradum gratiæ*. — Gratia vero habet *duplicem* statum, scilicet *imperfectum*, qui est status merendi, et *perfectum*, qui est status gloriæ consummatæ.

Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriæ, sic dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt; — si autem considerentur quantum ad id quod est gratiæ imperfectæ, sic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt, secundum illud quod supra posuimus, quæst. 62, art. 3, omnes Angelos in gratia creatos fuisse. — Si autem considerentur quantum ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus; quia data naturalia non amiserunt, ut dicit Dionysius, c. 4 de div. Nom., a med. lect. 19.

Ad primum ergo dicendum quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est, quæst. 49, art. 3, et ideo dæmones, in quantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum quod ordinatio dæmonum si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra; utitur enim dæmonibus propter seipsum; sed ex parte voluntatis dæmonum non est sacra, quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad tertium dicendum quod nomen *Seraphim* imponitur ab ardore charitatis; nomen autem *Thronorum* ab inhabitatione divina; nomen autem *Dominationum* importat libertatem quamdam; quæ omnia opponuntur peccato; et ideo peccantibus angelis hujusmodi nomina non attribuuntur.

loquitur? Utique dæmones. — Ex his intellige quomodo dicitur in inferno esse ordinem; et etiam in inferno nullum ordinem inhabitare, Job. 10.

Articulus II

Utrum in dæmonibus sit prælatio.

Sup., quæst. 63, art. 8; et 2 Sent., dist. 6, art. 4, et 4, dist. 47, art. 2, quæst 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus non sit prælatio. Omnis enim prælatio est secundum aliquem ordinem justitiæ. Sed dæmones totaliter a justitia ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

2. Præterea, ubi non est obedientia et subjectio, non est prælatio. Hæc autem sine concordia esse non possunt; quæ in dæmonibus nulla est, secundum illud Proverb. 13, 10: *Inter superbos semper sunt jurgia* (1). Ergo in dæmonibus non est prælatio.

3. Præterea, si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam, quia subjectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta; nec pertinet ad culpam vel pœnam, quia sic superiores dæmones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in dæmonibus.

— Sed contra est quod dicit Glossa ordin. super illud: *Cum evacuaverit omnem principatum,* etc., 1 Cor. 15: *Quamdiu durat mundus, Angeli Angelis, homines hominibus et dæmones dæmonibus præsunt.*

Respondeo dicendum quod cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturæ sunt ordinatæ, oportet quod etiam actiones sub invicem ordinentur, sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cœlestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus cœlestium corporum. Manifestum est autem ex præmissis, art. præc., quod dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit quod sit in eis prælatio. — Convenit etiam hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit, quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter,* ut dicitur Sapient. 8, 1.

Ad primum ergo dicendum quod prælatio dæmonum non fundatur super eorum justitia, sed super justitia Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum quod concordia dæmo-

Art. 2. — Mat. 9, 34 et 12, 24 et 25, 41; Marc. 3, 22; Luc. 11, 15; Joan. cap. 7 et 14, et 16; 2 Cor. c. 12; Eph. c. 2; Apoc. 12.

(1) Vulgata :.... *semper jurgia sunt.*

num, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei justitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum ut eis se adjungant et subjiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Ad tertium dicendum quod dæmones non sunt æquales secundum naturam ; unde in eis est naturalis prælatio ; quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum ; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

Articulus III

Utrum in dæmonibus sit illuminatio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus dæmon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

2. Præterea, corpus quod superabundat lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit, sicut sol lunam. Sed superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

— Sed contra, illuminatio cum purgatione est, et perfectione ut supra dictum est, quæst. 106, art. 1, in arg. *Sed cont.*, et art. 2, ad. 1. Sed purgare non convenit dæmonibus, secundum illud Eccli. 34, 4 : *Ab immundo quid mundabitur ?* Ergo etiam neque illuminare.

Respondeo dicendum quod **in dæmonibus non potest esse illuminatio proprie.** Dictum est enim supra, quæst. 106, art. 1, quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cum unus Angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem dæmonum hoc habet quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere ; et ideo unus dæmon alium non illuminat ; sed **unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.**

Ad primum ergo dicendum quod non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quæ dicta est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod secundum ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in Angelis, neque in dæmonibus ; quia, sicut supra dictum est, quæst. 55, art. 2, et 58, art. 1, statim a principio suæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo major plenitudo naturalis luminis, quæ est in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis.

Articulus IV

Utrum boni Angeli habeant prælationem super malos.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod boni Angeli non habeant prælationem super malos. Prælatio enim Angelorum præcipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebræ, non illuminantur a bonis. Ergo boni Angeli non sunt prælati super malos.

2. Præterea, ad negligentiam præsidentis pertinere videntur ea quæ per subditos male fiunt. Sed dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt prælationibus bonorum Angelorum, videtur in angelis bonis esse aliqua negligentia ; quod est inconveniens.

3. Præterea, prælatio Angelorum sequitur naturæ ordinem, ut supra dictum est, art. 1, hujus quæst. Sed, si dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi dæmones multis bonis Angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo boni Angeli prælationem habent super omnes malos.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 3 de Trinit., c. 4, a princ., quod *spiritus vitæ desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem, pium et justum ;* et Gregorius dicit, hom. 34, in Evang., circ. med., quod *Potestates sunt Angeli quorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sunt.*

Respondeo dicendum quod totus ordo prælationis primo et originaliter est in Deo ; et participatur a creaturis, secundum quod Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ super alias influentiam habent quæ sunt perfectiores, et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti Angeli ; qua perfectione dæmones privantur ; et ideo **boni Angeli super malos prælationem habent, et hi per eos reguntur.**

Ad primum ergo dicendum quod per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cum divina justitia exigit ut per dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum ; sicut in rebus humanis

---

Art. 3. — Ex hoc intelligere potes, quomodo dæmones in S. Scripturis tenebræ, et principes seu rectores tenebrarum vocantur.

Art. 4. — Et etiam sancti homines, prælationem habent super dæmones, ut patet ex vita eorum, et etiam ex Script. Ps. 90 ; et Luc. 10, 19 ; 1, Cor. 6. 3. Tob. 8, 3 ; Apoc. 20, 2.

assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam. Hujusmodi autem revelationes, si ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum ; ex parte vero dæmonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

Ad secundum dicendum quod sancti Angeli sunt ministri divinæ sapientiæ. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos, vel homines; propter bona quæ ex eis elicit ; ita et boni Angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

Ad tertium dicendum quod Angelus qui est inferior ordine naturæ, præest dæmonibus, quamvis superioribus ordine naturæ ; quia virtus divinæ justitiæ, cui inhærent boni Angeli, potior est quam virtus naturalis Angelorum. Unde et apud homines *spiritualis judicat omnia,* ut dicitur 1 ad Cor. 2, 15, et Philosophus dicit in lib. 3 Ethicor., c. 4, quod *virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum.*

QUÆSTIO CX

De præsidentia Angelorum super creaturam corporalem. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præsidentia Angelorum super creaturam corporalem ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum creatura corporalis administretur per Angelos ; 2° utrum creatura corporalis obediat Angelis ad nutum ; 3° utrum Angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter ; 4° utrum Angeli boni, vel mali possint facere miracula.

Articulus primus

Utrum creatura corporalis administretur per Angelos.

2, Sent., dist. 14, art. 3 ; et 3, Cont., c. 78 et 83 ; et Ver., quæst. 5, art. 8 ; et Opusc. 2, cap. 125 ; et Opusc. 10, art. 1, usque ad 15 ; et Opusc. 20.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non administretur per Angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente ; ideo enim indigemus gubernari ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione Angelorum.

2. Præterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per Angelos.

3. Præterea, diversi ordines Angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturæ corporales administrentur per Angelos, tot erunt officia Angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines Angelorum, quot sunt species rerum ; quod est contra supra dicta, quæst. 108, art. 2 et 6. Non ergo corporalis creatura administratur per Angelos.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de Trinit., c. 4, quod *omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem ;* et Gregorius dicit in 4 Dial., cap. 5, quod *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.*

Respondeo dicendum quod tam in rebus humanis, quam in rebus naturalibus hoc communiter invenitur quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali, sicut potestas ballivi gubernatur a potestate regis. Et in Angelis etiam est dictum, quæst. 55, art. 3, et quæst. 108, art. 1, quod superiores Angeli qui præsunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cujuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiæ ; nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc ; formæ autem immateriales sunt absolutæ et intelligibiles. Et ideo, sicut inferiores Angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores ; ita **omnia corporalia reguntur per Angelos.** Et hoc non solum a sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad primum ergo dicendum quod res corporales habent determinatas actiones ; sed has actiones non exercent, nisi secundum quod moventur ; quia proprium corporis est quod non agat nisi per motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis, 3 Met., text. 44, qui posuit, quod corpora cœlestia moventur a substantiis spiritualibus ; quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum qui apparent in corporibus cœlestibus. Sed non posuit, quod essent aliquæ substantiæ spirituales quæ haberent immediatam præsidentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas ; et hoc ideo quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum cœlestium. Sed quia nos ponimus, multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cœlestium corporum ; ideo secundum nos necesse est ponere, quod Angeli habeant immediatam præsidentiam non solum supra cœlestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum quod de substantiis immaterialibus diversimode philosophi sunt locuti. — Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes, et species sensibilium corporum, et quasdam

Art. 1. — *S. Script. :* Dan. 9 et 10 ; Apoc. 7, et 14, et 16.

aliis universaliores ; et ideo posuit substantias immateriales habere præsidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa. — — Aristoteles autem posuit, 12 Metaph., text. 43, quod substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius ; et ideo non attribuit eis immediatam præsidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quæ sunt corpora cœlestia. — Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone aliquam substantiam spiritualem præsidentem immediate sphæræ activorum et passivorum, eo quod sicut Plato ponebat, quod formæ horum sensibilium derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem præsidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit *intelligentiam agentem*. — Doctores autem sancti posuerunt, sicut Platonici, diversas rebus corporeis substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 79, in princ. : *Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam ;* et Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 4 : *Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini ;* et Origenes dicit super illud Numer. 22 : *Cum vidisset asina Angelum*, quod *opus est mundo Angelis, qui præsunt super bestias, et præsunt animalium nativitati, et virgultorum, et plantationum, et cæterarum rerum incrementis.* Sed hoc non est ponendum propter hoc quod secundum suam naturam unus Angelus magis se habeat ad præsidendum animalibus quam plantis, quia quilibet Angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium ; sed ex ordine divinæ sapientiæ, quæ diversis rebus diversos rectores præposuit. Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines Angelorum quam novem ; quia, sicut supra dictum est, quæst. 108, art. 6, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde sicut secundum Gregorium, hom. 34 in Evang., a med., ad ordinem *Potestatum* pertinent omnes Angeli qui habent proprie præsidentiam super dæmones ; ita ad ordinem *Virtutum* pertinere videntur omnes Angeli qui habent præsidentiam super res pure corporeas ; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

Articulus II

Utrum materia corporalis obediat Angelis ad nutum.

2-2, quæst. 80, art. 2, corp.; et 3 Cont., cap. 103 ; et Pot., quæst. 6, art. 3 ; et Mal., quæst. 16, art. 9 et 10 ; et Quodl. 9, art. 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia corporalis obediat Angelis ad nutum. Major est enim virtus Angeli quam virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis ; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem Angeli materia corporalis transmutatur.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus Angeli est superior quam virtus corporalis ; corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam ; sicut patet cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua Angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Præterea, tota natura corporalis administratur per Angelos, ut dictum est artic. præced., et sic videtur quod corpora se habent ad Angelos sicut instrumenta ; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium quod non potest esse per virtutem instrumenti ; et hoc est id quod est principalius in effectu ; sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ, sed quod generetur caro viva, est ex virtute animæ ; similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram, sed quod perveniatur ad formam lecti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quæ est principalis in effectibus corporalibus, est ex virtute Angelorum. Materia ergo obedit ad sui informationem Angelis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 3 de Trinit., cap. 8 in princ. : *Non est putandum, istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo.*

Respondeo dicendum quod Platonici posuerunt, formas quæ sunt in materia, causari ex immaterialibus formis, quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos quantum ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit, omnes formas quæ sunt in materia, procedere a conceptione intelligentiæ ; et quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas. Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed, sicut Philosophus probat in 7 Metaph., text. 27, hoc quod proprie fit, est compositum. Hoc enim proprie est quasi subsistens ; forma autem non dicitur ens, quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est ; et sic per consequens nec forma proprie fit ; ejus enim est fieri, cujus est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse. Manifestum est autem quod factum est simile facienti quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem ; vel quia totum compositum et quantum ad materiam, et quantum ad formam est in virtute ipsius, quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiæ vel

est a Deo immediate, — vel ab aliquo agente corporali, — non autem immediate ab Angelo.

Ad primum ergo dicendum quod anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; præsertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia: unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tanquam causa superior.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus ad quos agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est Angelo obedire materiam ad nutum (sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret) cum reducere materiam in actum formæ substantialis non excedat virtutem corporalis agentis; quia simile natum est sibi simile facere.

Articulus III

Utrum corpora obediant Angelis ad motum localem.

Locis sup., art. 2, notatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora non obediant Angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed Angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est art. præc. et quæst. 65, art. 4. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Præterea, in 8 Phys., a text. 54, usque ad 60, probatur quod motus localis est primus motuum. Sed Angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Præterea, membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem, in quantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt Angelis ad motum localem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 3 de Trinit., cap. 8 et 9, quod *Angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos*. Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, 7 cap. de div. Nom., lect. 1, *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum*. Ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in 8 Physic., text. 57. Cujus ratio est quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum hujusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt, suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis; unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

Ad primum ergo dicendum quod in corporibus sunt alii motus locales præter eos qui consequuntur formas; sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ; et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualem substantiarum.

Ad secundum dicendum quod Angeli causando motum localem, tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad hujusmodi effectus producendos, sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

Ad tertium dicendum quod Angeli habent virtutem minus contractam quam animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur; quo mediante alia potest movere. Sed virtus Angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non conjuncta localiter movere.

Articulus IV

Utrum Angeli possint facere miracula.

2-2, quæst. 178, art. 5; et 3, Cont., cap. 102 et 103; et Pot., quæst. 6, art. 3 et 4; et Mal., quæst. 16, art. 9; et Opusc. 2, cap. 138; et Opusc. 11, art. 5, usque ad 19.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli possint facere miracula. Dicit enim Gregorius, hom. 34 in Evang., circ. med.: *Virtutes vocantur illi spiritus per quos signa et miracula frequentius fiunt.*

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 79, a med., quod *magi faciunt miracula per privatos contractus; boni Christiani per publicam justitiam; mali Christiani per signa publicæ justitiæ*. Sed *magi faciunt miracula per hoc quod exandiuntur a dæmonibus*, ut ipse in eodem lib. dicit, ibid. Ergo dæmones miracula possunt facere. Ergo multo magis Angeli boni.

Art. 3. — *Script. S.*: Gen. 19, 10; Dan. c. 14; Act. c. 8.

3. Præterea, Augustinus in eod. lib., loco cit., dicit quod *omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurde fieri posse creduntur*. Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causæ, hoc dicimus esse miraculum, puta cum aliquis sanatur a febre non per operationem naturæ. Ergo Angeli et dæmones possunt facere miracula.

4. Præterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causæ. Sed natura corporalis est inferior Angelo. Ergo Angelus potest operari præter ordinem corporalium agentium : quod est miracula facere.

— Sed contra est quod de Deo dicitur in Psal. 135, 4 : *Qui facit mirabilia magna solus.*

RESPONDEO dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit præter ordinem naturæ. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis ; quia sic cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus ; quia quidquid facit Angelus, vel quæcumque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturæ creatæ ; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum quod Angeli aliqui dicuntur miracula facere ; vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere ; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt, sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum quod miracula simpliciter loquendo dicuntur, ut dictum est, in corp. art., cum aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideo cum aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum dæmones aliquid faciunt sua virtute naturali, *miracula* dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt ; et dicuntur fieri *per privatos contractus*, quia quælibet virtus creaturæ in universo se habet ut virtus alicujus privatæ personæ in civitate. Unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed justitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, in quantum per justitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula *per publicam justitiam ;* mali autem Christiani *per signa publicæ justitiæ,* sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad tertium dicendum quod spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum quod, licet Angeli possint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis, non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ ; quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO CXI

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de actione Angelorum in homines ; — et primo quæritur, utrum possint eos immutare sua virtute naturali ; — secundo, quomodo mittantur a Deo in ministerium hominum ; — tertio, quomodo custodiant homines.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Angelus possit illuminare intellectum hominis ; 2° utrum possit immutare affectum ejus ; 3° utrum possit immutare imaginationem ejus ; 4° utrum possit immutare sensum ejus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Angelus possit illuminare hominem.

2-2, quæst. 112, art. 2, ad 2 ; et 2 Sent., dist. 18, quæst. 2, art. 2, ad 3, 4 et 5 ; et 3 Cont., cap. 81 ; et Ver. quæst. 11, art. 1 ; et Quold. 9, quæst. 4, art. 5, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem ; unde Dionysius in eccles. Hierarch, cap. 2, illuminationem attribuit baptismo, qui est *fidei sacramentum*. Sed fides immediate est a Deo, secundum illud ad Ephes. 2, 8 : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis ; Dei enim donum est*. Ergo homo non illuminatur ab Angelo, sed immediate a Deo.

2. Præterea, super illud Roman. 1 : *Deus illis manifestavit*, dicit Glossa ordin., quod *non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur ; sed Deus illis revelavit per opus suum,* scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

3. Præterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab Angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

— Sed contra est quod Dionysius probat in cap. 4 cœl. Hierarch., quod *revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus Angelis,* ut supra dictum est, quæst. 108. art. 6. Hujusmodi autem

ART. 1. — Horum exempla in S. Script. reperiuntur et præcipue : Gen. 22 ; Tob. ; Daniel. 7 et 8 et 9 ; Matth. 1 et 2 ; Luc. 1 et 2 ; Act. 12. ; Zachar. 1, 9 ; Exod. 23, 20.

revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est, quæst. 106, art. 1, et quæst. 108, art. 1. Ergo homines illuminantur per Angelos.

RESPONDEO dicendum quod cum divinæ providentiæ ordo habet ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est, art. 1 quæst. præc., sicut inferiores Angeli illuminantur per superiores; ita **homines, qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur.**

Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra, quæst. 106, art. 1, quod illuminatio quæ est manifestatio divinæ veritatis, secundum *duo* attenditur; scilicet *secundum* quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris, et *secundum* quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quæ sunt in superiori ut capi possint ab inferiori. — Et hoc quidem in Angelis fit, secundum quod superior Angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris Angeli, ut supra dictum est, quæst. 106, art. 1. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere; quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est. quæst. 84, art. 7. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt Angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundum illud quod dicit Dionysius, 1 cap. cœl. Hier., quod *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* — Ex alia vero parte intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et **secundum hæc duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab Angelo.**

Ad primum ergo dicendum quod ad fidem *duo* concurrunt. — *Primo* quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate; *Nullus enim credit nisi volens,* ut Augustinus dicit, tract. 26 in Joan., a princ. Et quantum ad hoc fides est a solo Deo. — *Secundo* requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credenti; et hoc quidem fit per hominem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. 10, 17, sed per Angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde Angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei; et tamen homines illuminantur ab Angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum quod ratio naturalis, quæ est immediate a Deo, potest per Angelum confortari, ut dictum est, quæst. 106, art. 1: et similiter ex speciebus a creaturis acceptis tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per Angelum adjuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

Ad tertium dicendum quod operatio intellectualis et illuminatio *dupliciter* possunt considerari. — Uno modo ex parte *rei intellectæ;* et sic quicumque intelligit, vel illuminatur, cognoscit se intelligere, vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. — Alio modo ex parte *principii;* et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo, cognoscit se ab Angelo illuminari.

ARTICULUS II

Utrum Angeli possint immutare voluntatem hominis.

1-2. quæst. 75, art. 3; et 2 Sent., dist. 8, art. 5, corp., et 3 Cont., cap. 88, 91 et 92; et Ver. quæst. 22, art. 9, et Mal. quæst. 16, art. 11.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud Hebr. 1, 7: *Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis*, dicit Glossa ordin. quod *ignis sunt, dum spiritu fervent, et vitia nostra urunt.* Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo Angeli possunt immutare voluntatem.

2. Præterea, Beda dicit, super illud Matth. 15: *Quæ procedunt de ore*, etc., quod *diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor.* Damascenus autem ulterius dicit quod *etiam est immissor.* Dicit enim in 2 lib. orth. Fid., cap. 4, quod *omnis malitia et immundæ passiones ex dæmonibus excogitatæ sunt, et immittere homini sunt concessi;* et pari ratione Angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Præterea, Angelus, sicut est dictum, art præc., illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia quæ deservit intellectui potest immutari ab Angelo, ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati; quia ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

— Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei, secundum illud Prov. 21, 1: *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud* (1).

RESPONDEO dicendum quod voluntas potest immutari *dupliciter:* — uno modo **ab interiori;** et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, **solius Dei est sic immutare voluntatem,** qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui cau-

(1) Vulgata :... *inclinabit illud.*

sat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori, et hoc in Angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum : unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. **Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem ; — Angelus autem, et homo per modum suadentis,** ut supra dictum est quæst. 106, art. 2.

Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet **ex passione existente circa appetitum sensitivum** ; sicut ex concupiscentia, vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. **Et sic etiam Angeli, in quantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate,** quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum quod ministri Dei (vel homines, vel Angeli) dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum quod dæmones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando, cum usus cogitativæ virtutis subjaceat voluntati, dicitur tamen diabolus *incensor cogitationum,* in quantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum *incendere* Damascenus vocat *immittere,* quia talis operatio interius fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo, licet Angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum quod intellectus humanus secundum præsentem statum non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata ; sed voluntas humana potest aliquid velle ex judicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

Articulus III

Utrum Angelus possit immutare imaginationem hominis.

2, Sent., dist. 8, art. 5, corp.; et Ver. quæst. 11, art. 3, et quæst. 12, art. 8 ; et Mal. quæst. 16. art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in lib. 2 de Anima, text. 161, *est motus factus a sensu secundum actum.* Sed si fieret per immutationem Angeli, non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiæ, quæ est actus imaginativæ virtutis, ut sic per immutationem Angeli.

2. Præterea, formæ quæ sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quæ sunt in materia sensibili. Sed Angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est quæst. præc. art. 2. Ergo non potest imprimere formas in imaginatione ; et ita non potest eam immutare.

3. Præterea, Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 12. in fin. : *Commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quæ ipse scit, per hujusmodi imagines, ei cui miscetur, ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellectu pandantur.* Sed non videtur quod Angelus possit misceri imaginationi humanæ, neque quod imaginatio possit capere intelligibilia quæ Angelus cognoscit. Ergo videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem.

4. Præterea, in visione imaginaria homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cum ergo Angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

— Sed contra est quod ea quæ apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed Angeli revelant aliqua in sommis, ut patet Matth. 1 et 2, de Angelo qui Joseph in somnis apparuit. Ergo Angelus potest imaginationem movere.

Respondeo dicendum quod **Angelus tam bonus, quam malus virtute naturæ suæ potest movere imaginationem hominis.** Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra, quæst. præc., art. 3, quod natura corporalis obedit Angelo ad motum localem. Illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali Angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles in lib. de Som. et Vigil., vel lib. de Insom., qui illi annectitur, cap. 3 et 4, assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, id est impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensualibus conservantur et movent principium sensitivum, ita quod fit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutare-

---

Art. 3. — In titulo, nomine imaginationis, intellige omnes sensus internos. Adverte quod apparitio imaginaria ex tribus potest provenire causis, scilicet : 1. Ex voluntate imaginantis. 2. Ex commotione naturæ sanæ vel ægræ. 3. Ex commotione ab extrinseca causa, scilicet Angeli ; et ideo infertur conclusio quod quemadmodum iuterdum ex prima, interdum ex secunda, ita interdum ex tertia provenit. Et sic ratio allata infert manifestius intentum. Rursus quia commotio et apparitio ista dupliciter se habet ad sensus exteriores, quia scilicet quandoque retrahit ab eis et quandoque non. Ideo ad pleniorem doctrinam apposuit eam fieri quandoque comitantibus sensibus et quandoque abjectis (Cajetanus). — Pleni sunt libri sacri visionibus hujusmodi imaginariis. Nota quid in his visionibus simul prophetarum intellectus illuminatur de veritate rei, quoniam ad hoc quod quis propheta sit, intelligentia opus est in visione. Dan. 10.

tur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis, et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute Angeli boni, vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

Ad primum ergo dicendum quod principium phantasiæ est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus vel secundum totum, vel secundum partem ; sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod Angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam non enim posset facere quod cæcus imaginaretur colores), sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam, sed per effectum, quem prædicto modo in imaginatione facit ; cui dæmonstrat quæ ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad quartum dicendum quod Angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per hujusmodi similitudines significetur ; et tunc nulla est deceptio ; quandoque vero per operationem Angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione : nec tamen tunc causatur deceptio ab Angelo, sed ex defectu intellectus ejus cui talia apparent ; sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit quæ non exposuit eis.

Articulus IV

Utrum Angelus possit immutare sensum humanum.

Locis supra art. 3 induct.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitæ. Hujusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab Angelo.

2. Præterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed Angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Præterea, sensus naturaliter moventur a sensibili. Sed Angelus non potest immutare naturæ ordinem, ut supra dictum est, quæst. 110, art. 4. Ergo Angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

— Sed contra est quod Angeli qui subverterunt Sodomam, *percusserunt Sodomitas cæcitate (vel ἀοραsία), ut ostium domus invenire non possent*, ut dicitur Genes. 19, 2. Et simile legitur 4 Regum 6, de Syris quos Elisæus duxit in Samariam.

Respondeo dicendum quod sensus immutatur *dupliciter :* — uno modo *ab exteriori*, sicut cum mutatur a sensibili ; — alio modo *ab interiori*. Videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus. Lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara ; et simile contingit in aliis sensibus. **Utroque modo Angelus potest immutare sensum hominum sua naturali virtute.** — Potest enim Angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando, sicut facit dum corpus assumit, ut supra dictum est, quæst. 51, art. 2. — Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra dictum est, art. præc., ex quibus sensus diversimode immutentur.

Ad primum ergo dicendum quod principium sensitivæ operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva. Sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori commoveri, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod per commotionem interiorem spirituum et humorum potest Angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritivæ, et similiter potentiæ appetitivæ et sensitivæ et cujuscumque potentiæ corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum quod præter ordinem totius creaturæ Angelus facere non potest ; sed præter ordinem alicujus particularis naturæ facere potest, cum tali ordini non subdatur ; et sic quoddam singulari modo potest sensum immutare præter modum communem.

QUÆSTIO CXII

De missione Angelorum. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de missione Angelorum ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum aliqui Angeli mittantur in ministerium ; 2° utrum omnes mittantur ; 3° utrum illi qui mittuntur, assistant ; 4° de quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Angeli in ministerium mittantur.

Ad Heb. 2, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicæ sint intellectuales, videtur quod Angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Præterea, cœlum empyreum est locus pertinens ad dignitatem Angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitati aliquid depereat; quod est inconveniens.

3. Præterea, exterior occupatio impedit sapientiæ contemplationem; unde dicitur Eccli. 38, 25 : *Qui minoratur actu, percipiet sapientiam* (1). Si igitur Angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur ; quod est inconveniens.

4. Præterea, ministrare est inferioris, unde dicitur Luc. 22, 27 : *Quis major est, qui recumbit, an ille qui ministrat* (2) *? nonne qui recumbit ?* Sed Angeli sunt majores nobis ordine naturæ. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

— Sed contra est quod dicitur Exodi 23, 20 : *Ecce ego mittam Angelum meum, qui præcedat te.*

RESPONDEO dicendum quod ex supra dictis quæst. 108, art. 6, manifestum esse potest quod **aliqui Angeli in ministerium mittuntur a Deo.** Ut enim supra dictum est quæst. 43, art. 1. cum de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur qui aliquo modo ab aliquo procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per alium modum. Filius enim, aut Spiritus Sanctus mitti dicitur ut a Patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel naturam assumptam, ubi prius erat per Deitatis præsentiam; Dei enim proprium est ubique esse, quia cum sit universale agens, ejus virtus attingit omnia entia, unde est in omibus rebus, ut supra dictum est quæst. 8, art. 1. Virtus autem Angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum, sed sic attingit unum quod non attingit aliud; et ideo ita est hic, quod non alibi. Manifestum est autem per supra dicta quæst. 110, art. 1, quod creatura corporalis per Angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem Angelorum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur Angelus illi corpori sua virtute, et sic Angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur secundum præmissa quod Angelus a Deo mittatur. Sed actio quam Angelus missus exercet, procedit a Deo sicut a primo principio ; cujus nutu et auctoritate Angeli operantur, et in Deum reducitur sicut in ultimum finem : et hoc facit ratione ministerii ; nam minister est sicut instrumentum intelligens. Instrumentum autem ab alio movetur, et ejus actio ad aliud ordinatur ; unde actiones Angelorum *ministeria* vocantur ; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua operatio *dupliciter* dicitur intellectualis. — *Uno modo* quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio ; et talis operatio non determinat sibi locum ; imo, ut Augustinus dicit 4 de Trin., cap. 20, a med., *etiam nos, secundum quod aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus.* — *Alio modo* dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata ; et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

Ad secundum dicendum quod cœlum empyreum pertinet ad dignitatem Angeli secundum congruentiam quamdam, quia congruum est ut supremum corporum naturæ quæ est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen Angelus aliquid dignitatis accipit a cœlo empyreo ; et ideo quando actu non est in cœlo empyreo, nihil ejus dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit ejus dignitati.

Ad tertium dicendum quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit ; quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed Angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem ; quia duarum actionum, quarum una est regula, et ratio alterius, una non impedit, sed juvat aliam. Unde Gregorius dicit in 2 Mor., cap. 2, circ. med., quod *Angeli non sic foras exeunt ut internæ contemplationis gaudiis priventur.*

Ad quartum dicendum quod Angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis ; non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo, sed quia quilibet homo, vel Angelus, in quantum adhærendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde Apostolus ad Philipp. 2, 3, dicit : *Superiores sibi invicem arbitrantes.*

ARTICULUS II

Utrum omnes Angeli in ministerium mittantur.

2 Sent. dist. 10, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

ART. 1. — Gen. 19 ; Exod. 33, 2 ; Paral. 32, 21 ; Tob. 12, 14 ; Mat. 13 ; Luc. 1, 26.

(1) Vulgata :.... *sapientiam percipiet.*

(2) Vulgata :.... *an qui ministrat....*

ART. 2. — Doctrinam, quam post S. Dionys. hic Angelicus

omnes Angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Apostolus ad Heb. 1, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.*

2. Præterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra dictis patet, quæst. 108, art. 6. Sed Seraphim est missus ad purgandum labia Prophetæ, ut habetur Isa. 6. Ergo multo magis inferiores Angeli mittuntur.

3. Præterea, divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines Angelorum. Sed divinæ personæ mittuntur. Ergo multo magis quicumque supremi Angeli.

4. Præterea, si superiores Angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores Angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes Angeli sint inæquales, ut supra dictum est, quæst. 108. art. 3, arg. 1, quilibet Angelus habet inferiorem Angelum præter ultimum. Ergo solus ultimus Angelus mitteretur in ministerium ; quod est contra id quod dicitur Daniel. 7, 10 : *Millia millium ministrabant ei.*

— Sed contra est quod Gregorius, hom. 34 in Evang., a med., dicit, referens sententiam Dionysii : *Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent.*

Respondeo dicendum quod sicut ex supra dictis patet, quæst. 110, art. 1, hoc habet ordo divinæ providentiæ non solum in Angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem. Quod enim cæcus natus fuit illuminatus, quod Lazarus fuit suscitatus, immediate a Deo factum est absque actione cœlestium corporum. Sed et Angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cœlestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua hujusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare possit non mediantibus Angelis, et superiores Angeli non mediantibus inferioribus. Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt, quod secundum communem legem superiores non mittuntur, sed inferiores tantum ; sed ex aliqua dispensatione divina interdum etiam superiores mittuntur. — Sed hoc non videtur rationabile, quia ordo angelicus attenditur secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiæ non habet alium superiorem ordinem, propter quem prætermitti debeat sicut prætermittitur ordo naturæ propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam quod ordo naturæ in operatione miraculorum prætermittitur propter fidei confirmationem ; ad quam nihil valeret si prætermitteretur ordo Angelicus, quia hoc a nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., ante med., quod *qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad Virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur*, quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideo **simpliciter dicendum est** (cum Dionysio, cap. 13 cœl. Hier.,) **quod superiores Angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quæ attenditur secundum creaturam corpoream ; aliqua invisibilis, quæ fit secundum spiritualem effectum ; ita in missionibus Angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum ; et secundum hanc missionem non omnes mittuntur : alia est interior secundum intellectuales effectus, prout scilicet unus Angelus illuminat alium ; et sic omnes Angeli mittuntur. — Vel aliter dicendum quod Apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit major Angelis, per quos data est lex ; ut sic ostendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de Angeli ministeriis, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum secundum Dionysium, loc. sup. cit., quod ille Angelus qui missus est ad purgandum labia Prophetæ, fuit de inferioribus Angelis ; sed dictus est *Seraphim,* id est *incendens* æquivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia Prophetæ. — Vel dicendum quod superiores Angeli communicant propria dona, a quibus denominanur, mediantibus inferioribus Angelis. Sic igitur unus Seraphim dictus est purgasse incendio labia Prophetæ, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior Angelus virtute ejus hoc fecerit ; sicut papa dicitur absolvere aliquem, etiams per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum quod divinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquivoce mitti dicuntur, ut ex prædictis patet in corp. art., et quæst. 43.

Ad quartum dicendum quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inæquales Angelos immediate ad ministeria mitti, ita tamen quod superiores mittantur altiora ad ministeria, inferiores vero ad inferiora.

Articulus III

Utrum omnes Angeli qui mittuntur, assistant.

2 Sent. dist. 10, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam Angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius in hom. 34 in Evang., post med. : *Mit-*

docet, plures tenent pariter, inter quos S. Bonaventura, Suarez, Toletus. Sed Scotus, Durandus et alii non pauci docent etiam omnes angelos mitti exterius. — *Cfr.* Petavius, *De Angelis*, l. 2, c. 6.

untur igitur Angeli, et assistunt ; quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est.

2. Præterea, Angelus Tobiæ in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit : *Ego sum Raphael Angelus, unus ex septem qui astamus ante Deum,* ut habetur Tobiæ, 12, 15. Ergo Angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Præterea, quilibet Angelus beatus propinquior est Deo, quam Satan. Sed Satan assistit Deo, secundum quod dicitur Job. 1, 6 : *Cum assisterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos et Satan* (1). Ergo multo magis Angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Præterea, si inferiores Angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores Angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet Angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus Angelus assisteret ; quod est contra illud quod habetur Dan, 7, 10: *Decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

— Sed contra est quod Gregorius dicit 17 Moral., cap. 9, a princ., super illud Job 25 : « *Numquid est numerus militum ejus ? » Assistunt* (inquit) *illæ Potestates quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt.* Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

Respondeo dicendum quod Angeli introducuntur *assistentes et administrantes,* ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur ; quorum aliqui semper ei assistunt, et ejus præcepta immediate audiunt, alii vero sunt ad quos præcepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum præficiuntur ; et hi dicuntur *ministrantes,* sed non *assistentes.* Considerandum est ergo quod omnes Angeli divinam essentiam immediate vident ; et quantum ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in 2 Moralium, cap. 2, circ. med., quod *semper assistere, aut videre faciem Patris possunt qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute.* — Sed non omnes Angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinæ essentiæ percipere possunt ; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur ; et secundum hoc soli superiores, qui sunt primæ hierarchiæ, assistere dicuntur, cujus proprium dicit esse Dionysius, cap 7 cœl. Itier., circ. med., immediate a Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio *ad primum* et *secundum,* quæ procedunt de primo modo assistendi.

Ad tertium dicendum quod Satan non dicitur adstitisse, sed inter assistentes adfuisse describitur ; quia, ut Gregorius dicit 2 Moral., cap. 2, circ. fin., *etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen Angelis similem non amisit.*

Ad quartum dicendum quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinæ essentiæ ; et ideo totius primæ hierarchiæ proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo ; sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios ; sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quam alius.

(1) Vulgata : *Quadam die, cum venissent filii Dei ut assisterent coram Domino, affuit inter eos etiam Satan.*

Articulus IV

Utrum Angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur.

2 Sent. dist. 10, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt, vel ministrant secundum quod habetur Dan. 7. Sed Angeli secundæ hierarchiæ non assistunt ; illuminantur enim per Angelos primæ hierarchiæ, sicut dicit Dionysius 8 cap. cœl. Hier., ante med. Omnes ergo Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

2. Præterea, Gregorius dicit 17 Moral., cap. 9, quod *plures sunt qui ministrant, quam qui assitunt.* Sed hoc non esset, si Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium non mitterentur. Ergo omnes Angeli secundæ in ministerium non mittuntur.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 8 cœl. Hier., a princ., quod *Dominatiores sunt majores omni subjectione.* Sed mitti in ministerium ad subjectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art 1 hujus quæst., mitti ad exterius ministerium proprie convenit Angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem ; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem Angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit 7 et 8 cap. cœl. Hier., in princ., et ideo Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem *Dominationum* non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis. — Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio ; nam *Angeli,* et *Archangeli* denominantur a denuntiando ; *Virtutes* et *Potestates* dicuntur per respectum ad aliquem actum ; *Principis* etiam est, ut Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., circ. med., *inter alios operantes priorem existere.* Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

Ad primum ergo dicendum quod *Dominationes* computantur quidem inter Angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut dispo-

nentes et mandantes quid per alios fieri debeat; sicut architectones in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et præcipiunt quid alii debeant operari.

Ad secundum dicendum quod de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes; intelligit enim quod dicitur : *Millia millium ministrabant ei*, non esse dictum multiplicative, sed partitive, ac si diceretur : *Millia de numero millium ;* et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum ; assistentium vero numerus finitus, cum subditur : *Et decies millies centena millia assistebant ei.* Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum, qui dicebant, quod quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis, sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et hæc opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit 14 cap. cœl. Hier., quod multitudo Angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet sicut corpora superiora transcendant corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturæ incorporeæ transcendunt multitudine omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, *Millia millium* legitur multiplicative, ac si diceretur : *Millies millia.* Et quia, *decies centum* sunt mille, si diceretur : *Decies centena millia,* daretur intelligi, quod tot essent assistentes, quot ministrantes. Sed quia dicitur : *Decies millies centena millia,* multo plures dicuntur asssistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit Angelorum numerus, sed multo major, quia omnem materialem multitudinem excedit; quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dionysius ibidem dicit.

QUÆSTIO CXIII

De custodia bonorum Angelorum, et impugnatione malorum. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de custodia bonorum Angelorum, — et de impugnatione malorum; et circa primum quæruntur octo : 1° utrum homines ab Angelis custodiantur ; 2° utrum singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur ; 3° utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem Angelorum ; 4° utrum omni homini conveniat habere Angelum custodem ; 5° quando incipiat custodia circa hominem ; 6° utrum Angelus semper custodiat hominem ; 7° utrum doleat de perditione custoditi ; 8° utrum inter Angelos sit pugna ratione custodiæ.

Articulus primus

Utrum homines custodiantur ab Angelis.

2 Sent. dist. 11, quæst. 1, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non custodiantur ab Angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri et infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium, et scit per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab Angelo.

2. Præterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo, secundum illud Psalm. 120, 4 : *Non dormitabit, neque dormiet, qui custodit Israel.* Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab Angelo.

3. Præterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis ; unde dicitur cuidam 3 Reg. 20, 39 : *Custodi virum istum ; qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima ejus.* Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus Angeli subvenire possent, vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes Angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi ; quod patet esse falsum. Non igitur Angeli sunt hominum custodes.

— Sed contra est quod dicitur in Psalm. 90, 11 : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

Respondeo dicendum quod secundum rationem divinæ providentiæ hoc in rebus omnibus invenitur quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur ; sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quæ sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia, quæ invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono ; et ideo necessarium fuit quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum..

Art. 1. — Hæc doctrina fide certa est, utpote in multis S. Script. locis expressa (Sylvius).

Scrip. S. — Docetur omnibus Angelis universaliter mandatum fuisse ut saluti hominum invigilent, ideoque circa unum hominem, aliquando unum aliquando plures Angelos curam gerere ; et multos homines puta unum regnum, unam provinciam, unam ecclesiam uni Angelo pro custodia esse commissa : Gen. 16, 7 et 32, 1 et 48, 16 ; Exod. 14, 19 et 23, 20 et 32, 34 ; Jos. 5, 13 ; Judic. 2, 1 ; Judit. 13, 20 ; 4 Reg., 6, 17 ; Ps. 33, 8 et 90 ; Dan. 10, 13 ; Zach. 1 et 2 et 4 et 5 et 6 ; Mat. 18, 10 ; Act. 12, 15 ; Hebr. 1, 14.

Cfr. : Suarez, *De Angelis ;* Mazzella, *De Deo creante,* disp. 2 ; Satolli, *in Summam,* disp. 7 ; Gonet ; Billuart ; et omnes jam dicti, pro quæst. de Angelis.

Ad primum ergo dicendum quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter ; quia in firmatur circa affectum boni propter multiplices animæ passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter ; quia in applicando universalia principia juris ad particularia opera contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. 9, 14 : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necessaria fuit homini custodia Angeli.

Ad secundum dicendum quod ad bonum operandum duo requiruntur. — Primo quidem quod affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. — Secundo autem quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis ; quod quidem Philosophus, lib. 10 Ethic., cap. 8, et lib. 16, cap. 12, attribuit prudentiæ. — Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes ; — quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cujus instructio ad hominem pervenit mediantibus Angelis, ut supra habitum est, quæst. 111, art. 1.

Ad tertium dicendum quod sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab instigatione bonorum Angelorum, quæ fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ab bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiæ Angelorum, sed malitiæ hominum. Quod autem aliquando præter legem communem hominibus visibiliter apparent , ex speciali Dei gratia est, sicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

Articulus II

Utrum singuli homines a singulis Angelis custodiantur.

4 Sent. dist. 19, quæst. 1, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non singuli homines a singulis Angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus Angelus multos homines potest custodire.

2. Præterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit cap. 3 eccl. Hier., in tit. de Sacerd. perf., in princ. Sed cum omnes Angeli sint inæquales, ut supra dictum est, quæst. 108, art. 3, arg. 1, solus unus Angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus Angelus solus est qui immediate custodit homines.

3. Præterea, majores Angeli majoribus officiis deputantur. Sed non est majus officium custodire unum hominem quam alium ; cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium Angelorum sit unus major alio, secundum Dionysium, cap. 5 cœl. Hier., videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis Angelis.

— Sed contra est quod Hieronymus exponens illud Matth. 18 : *Angeli eorum in cœlis,* etc. dicit. lib. 2 Comment. : *Magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum.*

Respondeo dicendum quod **singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur.** Cujus ratio est, quia Angelorum custodia est quædam executio divinæ Providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales, quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod Providentia Dei principaliter est circa illa quæ perpetuo manent ; circa vero ea quæ transeunt, Providentia Dei est, in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur Providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium, hom. 34 in Evang., ante med., diversi ordines deputantur diversis rerum generibus, puta *Potestates* ad arcendos dæmones, *Virtutes* ad miracula facienda in rebus corporeis ; et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi Angeli ejusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. — Uno modo in quantum est homo singularis ; et sic uni homini debetur unus custos et interdum plures deputantur ad custodiam unius. — Alio modo in quantum est pars alicujus collegii ; et sic toti collegio unus homo ad custodiam præponitur ; ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium, sicut sunt ea quæ exterius aguntur, de quibus alii ædificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputantur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli Angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est

Art. 2. — Sensus est an singuli homines qui ab Angelis custodiuntur, custodiantur a singulis angelis. Utrum enim omnes ac singuli homines custodiantur ab Angelis iisque singulis, art. 4 quærit. Idcirco hanc quæst. proponit, quia non defuerunt qui existimarent multos homines ita ab uno Angelo custodiri, ut non singuli eorum hominum qui custodiuntur, custodiantur a singulis Angelis sed ab uno dumtaxat (Sylvius).

quæst. præc., art. 3, Angeli primæ hierarchiæ omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo ; sed quædam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quæ inferioribus revelant ; et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est. Nam aliquis infimus Angelus illuminatur quantum ad quædam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua eo qui immediate sibi præfertur. Et sic etiam possibile est quod aliquis Angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos Angelos sub se, quos illuminat.

Ad tertium dicendum quod quamvis homines natura sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad majus, et quidam ad minus secundum illud quod dicitur Eccl. 33 : *In multitudine disciplinæ Domini* (1) *separavit eos : ex ipsis benedixit, et exaltavit... ex ipsis maledixit, et humiliavit.* Et sic majus officium est custodire unum hominem quam alium.

Articulus III

Utrum custodire hominis pertineat solum ad infimum ordinem Angelorum.

2 Sent., dist. 11, quæst. 1, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem Angelorum. Dicit enim Chrysostomus. hom. 60 in Matth., a med., quod hoc quod dicitur Matth. 18, 10 : *Angeli eorum in cœlis*, etc., intelligitur non de quibuscumque Angelis, sed de supereminentibus. Ergo supereminentes Angeli custodiunt homines.

2. Præterea, Apostolus ad Hebr. 1, 14, dicit, quod *Angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt* (2) *salutis ;* et sic videtur quod missio Angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4. Ergo omnes Angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur.

3. Præterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maxime pertinet ad Potestates, secundum Gregorium, hom. 34 in Evang.. ante med., et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

— Sed contra est quod in Psal. 90 custodia hominum attribuitur Angelis, quorum ordo est infimus, secundum Dionysium, cap. 9 cœl. Hier.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., ad 1, homini custodia *dupliciter* adhibetur. — Uno modo custodia particularis, secundum quod hominibus singulis singuli Angeli ad custodiam deputantur ; et talis custodia pertinet ad infimum ordinem Angelorum, quorum secundum Gregorium, loc. sup. cit., est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis Angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis salutem pertinent. — Alia vero est custodia universalis, et hæc multiplicatur secundum diversos ordines. Nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius.

Sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem *Principatuum,* vel forte ad *Archangelos,* qui dicuntur Principes Angelorum. Unde et Michael, quem *Archangelum* dicimus, unus de Principibus dicitur Dan. 10. — Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam *Virtutes;* — et ulterius etiam super dæmones habent custodiam *Potestates;* — et ulterius super bonos spiritus habent custodiam *Principatus,* vel *Dominationes,* secundum Gregorium hom. 34 in Evang., ante med.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo Angelorum ; quia, ut Dionysius dicit, cap. 4 cœl. Hier., a med., in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile quod majores Angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad majorem gradum gloriæ a Deo electi.

Ad secundum dicendum quod non omnes Angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines ; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est in solut. præc.

Ad tertium dicendum quod etiam inferiores Angeli exercent officia superiorum, in quantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum ; et per hunc modum etiam omnes Angeli infimi ordinis possunt et arcere dæmones, et miracula facere.

Articulus IV

Utrum omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur.

2 Sent. dist. 11, quæst. 1, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur.

(1) Vulgata : *Dominus*
(2) Vulgata :.... *capient...*

Art. 4. — Sylvius super hunc art. habet sequentia : Conclus. 1. Certum est quod unusquisque Fidelis habet Angelum sui custodem a Deo deputatum, Gen. 48, 16 ; Judit. 13, 20 ; Mat. 18, 10 ; Act. 12, 15, et unanimiter Patres docent. 2. Non solum Fidelibus sed omnibus omnino hominibus Angelos deputari ad custodiam, communis est Doctorum sensus. 3. Cuilibet etiam Regno et Provinciæ et Civitati, aliqui Angeli deputantur Exod. 14, 19; Jos. 5, 13 ; Eccli. 17, 14 ; Dan. 10. 4. Personis publicis præter eum Angelum quem ut privatæ personæ habent, ab ortu suæ nativitatis, deputatur alius qui eas dirigat in his quæ spectant ad regimen multitudinis sibi commissæ. Ita S. Thom. in 2 *Sent.* dist. 11. q. 1 art. 2. ad 4, 5. Etiam probabile

Dicitur enim de Christo Philippens. 2, 7, quod est *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Si igitur omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur, etiam Christus Angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens cum Christus sit major omnibus Angelis. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

2. Præterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere Angelum custodem, ad minus in statu innocentiæ, quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo Angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Præterea, hominibus Angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam æternam, et ut incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus dæmonum. Sed homines præsciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam æternam; infideles etiam, et si interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt; fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit in præfat. in Psal. 31, circ. med., Antichristi etiam adventus erit *secundum operationem Satanæ,* ut dicitur 2 ad Thessal. 2. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

— Sed contra est auctoritas Hieronymi supra inducta, art. 2 huj. quæst., in arg. *Sed cont.*, qui dicit quod *unaquæque anima ad sui custodiam habet Angelum deputatum.*

Respondeo dicendum quod homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent tum ab interiori, tum ab exteriori, secundum illud Psal. 141, 4 : *In via hac, qua ambulabam, abscondernnt laqueum mihi.* Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes: ita et cuilibet homini, quamdiu viator est, custos Angelus deputatur. — Quando autem jam ad terminum viæ pervenerit, jam non habebit Angelum custodem; sed habebit in regno Angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem.

Ad primum ergo dicendum quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a Verbo Dei; unde non indigebat custodia Angelorum; et iterum secundum animam erat comprehensor, sed ratione passibilitatis corporis erat viator. Et secundum hoc non debebatur ei Angelus custos tanquam superior, sed magis minister tanquam inferior. Unde dicitur Matth. 4, 11, quod *accesserunt Angeli, et ministrabant ei.*

Ad secundum dicendum quod homo in statu innocentiæ non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interius erant omnia ordinata, ut supra dictum est, quæst. 95, art. 4, ad 3, sed imminebat ei periculum ab exteriori propter insidias dæmonum, ut rei probavit eventus; et ideo indigebat custodia Angelorum.

Ad tertium dicendum quod sicut præsciti et infideles, et etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitus concesso, scilicet custodia Angelorum; per quam etsi non juventur quantum ad hoc quod vitam æternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis, et aliis nocere possent. Nam et ipsi dæmones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt Et similiter Antichristus non tantum nocebit quantum vellet.

Articulus v

Utrum Angelus deputetur homini ad custodiam a sua nativitate.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate. Angeli enim mittuntur in ministerium *propter eos qui hæreditatem salutis capiunt*, ut Apostolus ad Hebr. 1. 14, dicit. Sed homines incipiunt hæreditatem capere salutis quando baptizantur. Ergo Angelus deputatur homini ad custodiam a tempore baptismi, et non a tempore nativitatis.

2. Præterea, homines ab Angelis custodiuntur, in quantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur Angeli custodes.

3. Præterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis Angeli ad custodiam, ut videtur; quia neque etiam ministri Ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

---

est singulis sacris sodalitatibus, Parochiis, Ordinibus, Monasteriis, Collegiis peculiares præesse Angelos- — Ex his intellige : 1. Nullum adeo vilem esse, qui ad unius tantum Angeli curam spectet ; nam nullus ita privatus qui non sit pars alicujus communitatis. 2. Magnam esse Calvini impudentiam dum doctrinam de custodia hominum per Angelos pro vulgi tantum opinione habet. — Cur cuilibet deputatur Angelus custos ? Rationem generalem assignat S. Doctor : Quia homo quasi in via constitutus qua debet tendere ad Patriam, multa pericula imminentia vitare debet. Particulares autem rationes sunt : 1. Ut Angeli ab eis quos custodiunt avertant damna exteriora, ipsosque cum in illa inciderint ab etis eripiant ; Gen. 48, 16 ; 4 Reg, 6, 17 et 19, 35 et Judit. 13, 20 et Tob ; 2, Ut arceant dæmones ne hominibus noceant ; Tob. cap. 6 et 8 ; 3. Ut sanctas cogitationes suggerant, ad bonum excitent, corripiant, hortentur etc. Gen. 16, 7 et 18 et 21, 17 ; Exod. 23, 20 ; Tob., cap. 6 et 11 et 12 ; Act. cap. 5, 8, 10 ; Mat. 1, 20 ; Luc. 1, 20. 4 ; Ut Deo, preces nostras offerant ; Tob. 3, 25 et 12, 12 ; Act. 10, 4 ; Apoc. 8, 3, nostrisque suas preces jungant. — *Quæritur* etiam an singulis hominibus singuli quoque dæmones sint deputati. Quidam sed pauci affirmaverunt. Hæc tamen sententia, nullum habet fundamentum solidum.

— Sed contra est quod Hieronymus dicit loc. cit. art. 2 huj. quæst., in arg. *Sed cont.*, quod *unaquæque anima ab ortu nativitatis habet in custodiam sui Angelum deputatum.*

Respondeo dicendum quod sicut Origenes dicit super Matth. hom. 6, ad fin., super hoc est duplex opinio. — Quidam enim dixerunt quod Angelus ad custodiam hominis deputatur a tempore baptismi; — alii vero, quod a tempore nativitatis. Et hanc opinionem Hieronymus loc. mox citato approbat, et rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitus, ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ, et alia hujusmodi. Sed ea quæ providentur homini a Deo, in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur ex quo nascendo talem naturam accipit; et tale beneficium est custodia Angelorum, ut ex præmissis patet art. 1 et 4 hujus quæst. Unde **statim a nativitate habet homo Angelum ad sui custodiam deputatum.**

Ad primum ergo dicendum quod Angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos *qui hæreditatem capiunt salutis,* si consideretur ultimus effectus custodiæ, qui est perceptio hæreditatis; nihilominus tamen et aliis ministerium Angelorum non subtrahitur : quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat, quod perducantur ad salutem efficax tamen est circa eos Angelorum ministerium, in quantum a malis multis retrahuntur.

Ad secundum dicendum quod officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum et principalem effectum; nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere dæmones, et alia nocumenta tam corporalia, quam spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum quod puer, quamdiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid ejus, sicut et fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod Angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, Angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit loc. in argum. *Sed contra* citato.

Articulus VI

Utrum Angelus custos quandoque deserat hominem.

1 Sent. dist. 11, quæst. 1, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus custos quandoque deserat hominem cujus custodiæ deputatur. Dicitur enim Jerem. 51, 9, ex persona Angelorum : *Curavimus Babylonem, et non est sanata: derelinquamus ergo* (1) *eam;* et Isa. 5, 5 : *Auferam sepem ejus; et erit in conculcationem* (2) : Glossa interlinearis, id est Angelorum custodiam.

2. Præterea, principalius custodit Deus quam Angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundum illud Psalm. 21, 1 : *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multo magis Angelus custos hominem derelinquit.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus, lib. 2 de orth. Fid., cap. 3, circ. med. : *Angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in cœlo.* Sed aliquando sunt in cœlo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

— Sed contra, dæmones nos semper impugnant, secundum illud 1 Petr. 5, 8: *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret.* Ergo multo magis boni Angeli semper nos custodiunt.

Respondeo dicendum quod custodia Angeli, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus quæst., est quædam executio divinæ Providentiæ circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua totaliter divinæ Providentiæ subtrahitur. In quantum enim aliquid participat de esse, in tantum subditur universali Providentiæ entium. Sed in tantum Deus secundum ordinem suæ Providentiæ dicitur hominem derelinquere, in quantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pœnæ, vel culpæ. Similiter etiam dicendum est, quod **Angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem** ; sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum judiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab Angelis derelictæ dicuntur, quia Angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio *ad primum* et *secundum.*

Ad tertium dicendum quod Angelus, et si interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquat eum quantum ad effectum custodiæ; quia etiam cum est in cœlo, cognoscit, quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem; sed statim potest adesse.

Articulus VII

Utrum Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.

2 Sent. 11, quæst. 1, art. 5.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt Dicitur enim Is. 33, 7 : *Angeli pacis amare flebunt.*

(1) Vulgata omittit *ergo.*
(2) Vulgata, *in direptionem.*

Sed fletus est signum doloris et tristitiæ. Ergo Angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Præterea, tristitia est, ut Augustinus dicit, lib. 14 de Civit. Dei, cap. 15, a med., *de his quæ nobis nolentibus accidunt.* Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem Angeli custodis. Ergo tristantur Angeli de perditione hominum.

3. Præterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed Angeli gaudent de peccatore pœnitentiam, agente, ut habetur Luc. 15. Ergo tristantur de justo in peccatum cadente.

4. Præterea, supra illud Num. 18: *Quidquid offerunt primitiarum*, etc., dicit Glossa ord. Origenis: *Trahuntur Angeli in judicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint.* Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quæ in judicium tractus est. Ergo Angeli dolent de peccatis hominum.

— Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas; unde dicitur Apocalypsis 21, 4: *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque* (1) *ullus dolor.* Sed Angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

Respondeo dicendum quod **Angeli non dolent neque de peccatis, neque de pœnis hominum.** Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum, loc. cit. in arg. 2, non est nisi de his quæ contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati Angelorum et aliorum beatorum; quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiæ. Nihil autem fit in mundo nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in 3 Ethic., c. 1, ad fin., illud dicitur simpliciter voluntarium quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quæ circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium; sicut nauta non vult projectionem mercium in mare, absolute et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis, hoc vult; unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur Angeli peccata et pœnas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt; volunt tamen quod circa hoc ordo divinæ justitiæ servetur, secundum quam quidam pœnis subduntur, et peccare permittuntur.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Isaiæ potest intelligi de Angelis, id est nuntiis Ezechiæ, qui fleverunt propter verba Rapsacis, de quibus habetur Isa. 37, et hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum Angeli pacis sunt Apostoli et prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si vero secundum sensum anagogicum exponatur de Angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio ad designandum quod Angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et Angelis hujusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

Ad tertium dicendum quod tam in pœnitentia hominum, quam in peccato manet una ratio gaudii Angelis, scilicet impletio ordinis divinæ providentiæ.

Ad quartum dicendum quod Angeli ducuntur in judicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

Articulus VIII

Uerum inter Angelos possit esse pugna seu discordia.

2. Sent. 11, quæst. 1, art. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inter Angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim Job. 25, 2: *Qui facit concordiam in sublimibus.* Sed pugna opponitur concordiæ. Ergo in sublimibus Angelis non est pugna.

2. Præterea, ubi est perfecta charitas, et justa prælatio non potest esse pugna. Sed hoc totum est in Angelis. Ergo in Angelis non est pugna.

3. Præterea, si Angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus Angelus foveat unam partem et alius aliam. Sed si una pars habet justitiam, constat quod alia pars habeat injustitiam. Ergo sequitur quod Angelus bonus sit fautor injustitiæ, quod est inconveniens. Ergo inter bonos Angelos non est pugna.

— Sed contra est quod dicitur Dan. 10, 13, ex persona Gabrielis: *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Hic autem princeps Persarum erat Angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus Angelus resistit aliis; et sic inter eos est pugna.

Respondeo dicendum quod ista quæstio movetur occasione horum verborum Danielis. Quæ quidem Hieronymus exponit, in illa verba relata in arg. *Sed cont.*, dicens principem regni Persarum esse Angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces ejus Deo præsentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Judæos in Persidem ductos ad peccatum induxerat per quod impedimentum præstabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis. — Sed secundum Gregorium 17 Moral., c. 8, ante med.: *Princeps regni Persarum bonus Angelus fuit custodiæ regni illius deputatus.*

Ad videndum igitur qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina

(1) Vulgata.... *neque dolor erit ultra.*

judicia circa diversa regna et diversos homines per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli per divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut præsit. Quid autem super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. **Sic igitur, in quantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariæ voluntates** (cum in hoc omnes concordent quod Dei sententia impleatur); **sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.**

Et per hoc patet solutio *ad objecta.*

QUÆSTIO CXIV

De dæmonum impugnatione. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de impugnatione dæmonum; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum homines a dæmonibus impugnentur; 2° utrum tentare sit proprium diaboli; 3° utrum omnia peccata hominum ex impugnatione, sive tentatione dæmonum proveniant; 4° utrum possint vera miracula facere ad seducendum; 5° utrum dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

Articulus primus

Utrum homines impugnentur a dæmonibus.

De Malo, quæst. 3, art. 3 et 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non impugnentur a dæmonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam missi a Deo. Sed dæmones non mittuntur a Deo, cum dæmonum intentio sit perdere animas. Dei autem salvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea, non est æqua conditio pugnæ, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; dæmones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis justitiæ auctor, ut homines a dæmonibus impugnentur.

3. Præterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium Ergo non videtur necessarium quod a dæmonibus impugnentur.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 6, 12, quod *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus.*

Respondeo dicendum quod circa impugnationem dæmonum *duo* est considerare, scilicet ipsam *impugnationem* et impugnationis *ordinem.* — **Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitia procedit**; qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant, in determinatis officiis ad hominum salutem. — Sed **ordo impugnationis ipsius est a Deo,** qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando. — Sed ex parte Angelorum tam ipsa custodia, quam ordo custodiæ reducitur ad Deum sicut ad primum auctorem.

Ad primum ergo dicendum quod mali Angeli impugnant homines *dupliciter.* — *Uno modo,* instigando ad peccatum; et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundum Dei justa judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo: et sic mittuntur a Deo, sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur 3 Reg. ult. Pœna enim refertur in Deum sicut in primum auctorem; et tamen dæmones ad puniendum missi alia intentione puniunt quam mittuntur; nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter ejus justitiam.

Ad secundum dicendum quod ad hoc quod non sit inæqualis pugnæ conditio, fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, secundario autem per custodiam Angelorum. Unde 4 Reg. 6, 16, Elisæus dixit ad ministrum suum: *Noli timere: plures enim nobiscum sunt quam cum illis.*

Ad tertium dicendum quod infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnatio quæ est a carne et mundo; sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem; sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

Art. 1. — Conclusio præsuppositive respondet titulo, præsupponendo scilicet homines impugnari a dæmone. — Ergo in quantum impugnatio divinam offensam includit, non reducitur in Deum tanquam in primam causam; sed ipsamet prout ens quoddam, et ut ex ea elicitur bonum, reducitur in Deum ut primam causam. Sed cavenda in hac materia hæresis Calvini dicentis quod Deo volente et jubente diabolus mentitur in cordibus hominum.

S. *Script.* Gen. 3, 1 etc.; Job.; 1 Paral. 21, 1; Zach. 3, 1; Mat. 4, 1, et 13, 39; Marc. 1, 13; Luc. 4, 1 et 8, 12 et 22, 3-31; Joan. 12, 2-27; Act. 5, 3; Rom. 16, 20; Ephes. 2, 2 et 6, 2; 1 Cor. 7, 5; 1 Thess. 3, 5; Jacob. 4, 7; 1 Petr. 5, 8 Apoc. 12, 9.

ARTICULUS II

Utrum tentare sit proprium diaboli.

2-2, quæst. 97, art. 2, corp.; et 2 Sent., dist. 21, quæst. 1, art. 1; et Opusc. 7, cap. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundum illud Genes. 22, 1 : *Tentavit Deus Abraham;* tentat etiam caro et mundus, et etiam homo dicitur tentare Deum et hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

2. Præterea, tentare est ignorantis. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

3. Præterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet, quæst. 111, art. 2, videtur quod ad eos non pertineat tentare.

— Sed contra est quod dicitur 1 ad Thess. 3, 5 : *Ne forte tentaverit vos is qui tentat;* Glossa interlinear. : *Id est, diabolus, cujus officium est tentare.*

RESPONDEO dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quæritur aliquis alius finis vel bonus vel malus; bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit vel quantum ad scientiam, vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. — Homo enim tentare dicitur quandoque quidem, ut sciat tantum; et propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri præsumit Dei virtutem; quandoque vero tentat, ut juvet; quandoque vero, ut noceat. — **Diabolus autem semper tentat, ut noceat, in peccatum præcipitando; et secundum hoc dicitur proprium officium ejus tentare.** Nam, etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit, in quantum est minister diaboli. — Deus autem tentare dicitur, ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. 13, 3 : *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum.* — Caro etiam et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter, in quantum scilicet potest cognosci qualis sit homo ex hoc quod sequitur, vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod dæmones sciunt ea quæ exterius aguntur circa homines; sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator; ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum quod dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est, quæst. 111, art. 3 et 4, aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

ARTICULUS III

Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

2-2, quæst. 80, art. 4; et 3, quæst. 8, art. 7, ad 1; et Mal. quæst. 3, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius 4 cap. de div. Nom., a med., quod *multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi et aliis;* et Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 4, ad fin., quod *omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatæ sunt.*

2. Præterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Judæis dicit Joan. 8, 44 : *Vos ex patre diabolo estis.* Hoc autem est, in quantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Præterea, sicut Angeli deputantur ad custodiam hominum, ita dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona quæ facimus, ex suggestione bonorum Angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus Angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quæ facimus proveniunt ex suggestione diaboli.

— Sed contra est quod dicitur in lib. de eccl. Dogm., cap. 82 : *Non omnes cogitationes nostræ malæ a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

RESPONDEO dicendum quod causa alicujus potest dici aliquid *dupliciter*, uno modo *directe*, alio modo *indirecte.* — Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur, quod ille, qui siccat (1) ligna, est causa combustionis eorum; **et hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum;** quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex

ART. 3. — *S. Script.:* Gen. 6. 5; 8, 21; Dan. 13, 8 etc.; Mat. 15, 19; Jacob. 1, 14 et 4, 1; Rom. 7, 20.

(1) Ita cod. Alcan. Editi, *secat.*

cujus peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii, inducta in arg. 1. — Directe autem dicitur esse aliquid causa alicujus quod operatur directe ad illud; **et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati.** Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quædam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia ut Origenes dicit lib. 3 Periar., cap. 2, *etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et hujusmodi;* circa quæ multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur, et maxime supposita corruptione naturæ. Refrenare autem, et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda *eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes,* ut Isidorus dicit, lib. 3 de sum. Bono, sive Sententiarum, cap. 5, § 21.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, in quantum ipsum primo peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum quod homo potest per seipsum ruere in peccatum sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio Angelorum: et ideo ad omnia bona nostra cooperantur Angeli. Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex dæmonum suggestione; quamvis nullum genus peccati sit quod non interdum ex dæmonum suggestione proveniat.

Articulus IV

Utrum dæmones possint homines seducere per aliqua miracula.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim dæmonum maxime vigebit in operibus Antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit 2 ad Thessal. 2, 9: *Ejus adventus est* (1), *secundum operationem Satanæ in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus.* Ergo multo magis alio tempore per dæmones non fiunt nisi signa mendacia.

2. Præterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam; dicit enim Augustinus 18 de Civitate Dei, cap. 18, ant. med.: *Nec corpus quidem humanum ulta ratione crediderim dæmonum arte, vel potestate in membra bestialia posse converti.* Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

3. Præterea, argumentum efficaciam non habet quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a dæmonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam; quod est inconveniens; cum dicatur Marc. ult., 20: *Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

— Sed contra est quod Augustinus dicit libro 83 QQ., quæst. 79, a med., quod *magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quæ fiunt per servos Dei.*

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 105, art. 8, et quæst. 110, art. 4, **si miraculum proprie accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus;** quia miraculum proprie dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ; sub quo ordine continetur omnis virtus creata. — **Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem, et considerationem; et sic dæmones possunt facere miracula,** quæ scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo in quantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen quod **quamvis hujusmodi opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque veræ res;** sicut magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes et ranas fecerunt; et quando ignis de cœlo cecidit, et familiam Job cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum dejiciens filios ejus occidit, quæ fuerant opera Satanæ, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 19, prope fin.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii; vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quæ non facit, videatur facere; vel quia si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 110, art. 2, materia corporalis non obedit Angelis bonis, seu malis ad nutum, ut dæmones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit 3 de Trin., cap. 8. Et ideo dicendum est quod omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum,

---

Art. 4. — *Script. S.* Exod. 7; Mat. 24; Apoc. 13.

(1) Vulgata: *Cujus adventus est* etc.

hujusmodi seminibus adhibitis, sicut cum aliquæ res transmutantur in serpentes, vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ vero transmutationes corporalium rerum quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundum rei veritatem perfici possunt ; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere : uno modo ab interiori, secundum quod dæmon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est, quæst. 101, art. 3 et 4, et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cujuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuicumque rei quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit 18 de Civ. Dei, cap. 18, quod *phantasticum hominis, quod etiam in cogitando, sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicujus animalis effigie sensibus apparet alienis.* Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis aut species ejus eadem numero corporata alterius sensibus ostendatur ; sed quia dæmon, qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst 79, a med., *cum talia faciunt magi, qualia sancti, diverso fine, et diverso jure fiunt. Illi enim faciunt quærentes gloriam suam, isti quærentes gloriam Dei ; et illi faciunt per quædam privata commercia, isti autem publica administratione et jussu Dei, cui cuncta creata subjecta sunt.*

Articulus v

Utrum dæmon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.

2 Sent., dist. 6, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit ; sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem ejus Judæos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præterea, infligere pœnam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo dæmones superati non arcentur.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 4, 11 : *Tunc reliquit eum diabolus*, scilicet Christum superantem.

Respondeo dicendum quod — quidam dicunt quod dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare nec de eodem, nec de alio peccato. — Quidam autem dicunt quod potest alios tentare, sed non eumdem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus. Unde et Luc. 4 dicitur quod consummata omni tentatione, diabolus recessit a Christo usque ad tempus. Et hujus ratio est duplex. — Una est ex parte divinæ clementiæ ; quia, ut Chrysostomus dicit super Matt., alius auctor hom. 5 in op. Imperf., a med., super illud Matth. : *Vade retro, Satana : Non tamdiu homines diabolus tentat, quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit ; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam.* — Alia ratio sumitur ex astutia diaboli. Unde Ambrosius dicit super Lucam, cap. 4, sup. illud : *Diabolus recessit ab illo*, quod *diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari.* Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth. 12, 44 : *Revertar in domum meam, unde exivi.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXV

De actione corporalis creaturæ. — *In sex articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturæ, — et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur.

Circa actiones corporales quæruntur sex : 1° utrum aliquod corpus sit activum ; 2° utrum in corporibus sint aliquæ seminales rationes ; 3° utrum corpora cœlestia sint causa eorum quæ hic per inferiora corpora fiunt ; 4° utrum sint causa humanorum actuum ; 5° utrum eorum actionibus dæmones subdantur ; 6° utrum cœlestia corpora imponant necessitatem his quæ eorum actionibus subduntur.

Articulus primus

Utrum aliquod corpus sit activum.

3 Cont., cap. 69.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus,

Art. 1. — Quidquid sit de modo rem explicandi hic habito, nullus principium activum esse in corporali creatura negare potest ; hoc etenim quotidie experimur.

lib. 5 de Civitate Dei, cap. 9, circ. fin., quod *in rebus invenitur aliquid actum, et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens, et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiæ spirituales.*

2. Præterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subjecto, quod sit susceptibile suæ actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia, quæ sit receptibilis suæ actionis, quia hæc substantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Præterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in ea, sicut impeditur aer nubilosus a perceptione luminis; et hujus signum est, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius, et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Præterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quæ sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. Præterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas activa, quæ est accidens, accidens autem non potest esse causa formæ substantialis, cum causa sit potior quam effectus; similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia accidens non se extendit ultra suum subjectum, ut Augustinus dicit 9 de Trinit., cap. 4, a princ. Ergo nullum corpus est activum.

— Sed contra est quod Dionysius, 15 cœlest. Hierar., inter princ. et med., inter cæteras proprietates corporei ignis dicit quod *ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem, activus et potens.*

Respondeo dicendum quod sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. — Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et hæc est opinio. Avicebron in libro Fontis Vitæ, ubi per rationes quæ tactæ sunt, probare nititur, quod nullum corpus agit; sed omnes actiones quæ videntur esse corporum, sunt actiones cujusdam virtutis spiritualis; quæ penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur hæc opinio derivata esse ab opinione Platonis. — Nam Plato posuit, omnes formas quæ sunt in materia corporali, esse participatas, et determinatas, et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas, et quasi universales. Et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quæ sunt in materia. Secundum hoc ergo quod forma quæ est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron, quod a quantitate prout est individuationis principium, retinetur, et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam, sed solum forma spiritualis et immaterialis, quæ non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens; sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur in quod est proprium ei; sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus. Unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subjectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale; ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum, et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed hæc forma ignis quæ est in hac materia corporali, est causa hujus ignitionis quæ est ab hoc corpore in hoc corpus; unde et fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen hæc opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales, separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia, quæ sunt *magnum* et *parvum*; quæ ponebat esse prima contraria; sicut alii *rarum* et *densum*. Et ideo tam Plato, quam Avicenna in aliquo ipsum sequentes, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio; quæ est per inductionem formæ substantialis, est a principio immateriali. Et hæc est secunda opinio de actione corporum, de qua supra dictum est, quæst. 45, art. 8, cum de creatione ageretur. — Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem eorumdem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in lib. de Gen.. text. 75 et seq. Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum, et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit; quæ sunt manifeste falsa. — Dicendum est ergo quod **corpus agit secundum quod est in actu, in aliud corpus, secundum quod est in potentia.**

Ad primum ergo dicendum quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam; sed tamen unum corpus est infra alterum, in quantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio *ad secundum*. Sciendum

est tamen, quod cum Avicebron sic argumentatur : *Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum ; ergo ex opposito est aliquid quod est motum, et patiens tantum;* hoc considerandum est. Sed hoc est materia prima, quæ est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia et actu ; et ideo est agens et patiens.

Ad tertium dicendum quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est, in corp. art., sed impedit eam ne sit agens universale, in quantum forma individuatur, prout est in materia quantitatis subjecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. — *Primo* quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur in 4 de Cœlo et Mundo, text. 9. — *Secundo*, quia falsum est quod ponderositas faciat tardiorem motum ; imo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. — *Tertio,* quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit, sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

Ad quartum dicendum quod corpus non est id quod maxime distat a Deo ; participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam quam habet sed id quod maxime distat a Deo ; est materia prima, quæ nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis sicut ejus instrumentum ; et ideo potest agere ad formam substantialem, sicut et calor naturalis, in quantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis ; ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis quod excedat suum subjectum in agendo, sed quod excedat in essendo ; nisi forsan quis imaginetur, idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat, fieri actionem per defluxum atomorum.

Articulus II

Utrum in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.

2 *Sent., dist. 7, inf. Exp. lit., et dist. 13, art. 1; et dist. 18, quæst. 1, art. 2; et Ver, quæst. 5, art. 9, ad 5.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed corporaliter (1) secundum scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

2. Præterea, Augustinus dicit 3 de Trin., cap. 8, quod *dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina, quæ in elementis cognoscunt.* Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Præterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum ; cum materiæ non competat agere, ut dictum est art. præc. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea, in materia corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ a causalibus ; quia præter seminales rationes fiunt miracula, non autem præter causales. Ergo inconvenienter dicitur, quod seminales rationes sint in materia corporali.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 3 de Trinit., loc. sup. cit. : *Omnium rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent.*

Respondeo dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in 2 de Anima, text. 49 ; in tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva ; unde et ipsum nomen *naturæ* translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturæ, ut Philosophus dicit in 5 metaph., text. 5, primo impositum fuit ad significandam generationem viventium, quæ *nativitas* dicitur ; et quia viventia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, et fœtus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturæ ad omne principium motus, quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum, et passivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus, (loc. cit. in arg. *Sed cont.*,) omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationum et motuum naturalium, « seminales rationes » vocat. Hujusmodi autem virtutes activæ et passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam — *primo* quidem, ut Augustinus dicit 6 super Genes. ad litt., cap. 10 et 18, sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales. — *Secundo* vero sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productæ sunt, sicut in universalibus causis. — *Tertio* vero modo sunt in iis quæ ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta, et in hoc animali, tanquam particularibus causis. — *Quarto* modo sunt in seminibus quæ ex animalibus et plantis producuntur, quæ ite-

(1) Nicolaius, *sed materialiter tantum.*

rum comparantur ad alios effectus particulares sicut primordiales causæ universales ad primos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi virtutes activæ et passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici *rationes,* secundum quod sint in materia corporali, possunt tamen dici *rationes* per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum quod hujusmodi virtutes activæ et passivæ sunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dum adhibentur a dæmonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones.

Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminæ, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ et passivæ.

Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de hujusmodi rationibus seminalibus loquentis satis accipi potest quod ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quædam causa. Dicit enim in 3 de Trin., cap. 9, circ., princ., quod *sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium.* Sed tamen rationes ideales possunt dici *causales,* non autem proprie loquendo *seminales,* quia semen non est principium separatum; et præter hujusmodi rationes non fiunt miracula; similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit; sed præter virtutes activas naturales, et potentias passivas, quæ ordinantur ad hujusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur, quod fiunt præter rationes seminales.

Articulus III

Utrum corpora cœlestia sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.

2-2 quæst. 95, art. 9, et quæst. 96, art. 2, ad. 2; et Opusc. 5, art. 3, ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cœlestia non sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 7: *Nos autem dicimus, quoniam ipsa,* scilicet corpora cœlestia, *non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur; signa autem sunt magis imbrium, et aeris transmutationis.*

2. Præterea, ad faciendum aliquid sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patens, et inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum, et frigidum, et hujusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quæ hic inferius fiunt, causalitatem cœlestibus corporibus attribuere.

3. Præterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quæ fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, humectantur et desiccantur, et aliis hujusmodi qualitatibus alterantur; quæ non inveniuntur in corporibus cœlestibus. Ergo corpora cœlestia non sunt causa eorum quæ hic fiunt.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit 5 de Civit. Dei, cap. 6, circa fin., *nihil est magis corporeum quam corporis sexus.* Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cœlestibus: cujus signum esse videtur quod duorum geminorum sub una constellatione natorum unus est masculus, et alter fœmina. Ergo corpora cœlestia non sunt causa rerum corporalium quæ hic fiunt.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 3 de Trinit., cap. 4, a princ., quod *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur;* et Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 4, quod *lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit.*

Respondeo dicendum quod cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter, considerandum est in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua magis sunt immobilia, tanto sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cœlestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis cœlestis sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora cœlestia non sunt primo causa generationis et corruptionis eorum quæ hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora cœlestia esse deos.

Ad secundum dicendum quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum, et frigidum, et hujusmodi. Et si sic esset quod formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum hujusmodi accidentia, quorum principia *rarum* et *densum* antiqui naturales posuerunt; non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere; sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod hujusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum; materia autem non sufficit ad agendum:

Art. 3. — Constat enim astra quædam, et sol præcipue esse causam multorum, v. g. plurium operationum vitæ tam in plantis quam in animalibus, tempestatum, pluviarum etc.

et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere; quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles; et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum. Unde secundum Philosophum, in 2 de Gen., text. 56 et seq., necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam præsentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; et hujusmodi sunt corpora cœlestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, et movet ad speciem, est sicut instrumentum cœlestis corporis, secundum quod dicitur in 2 Physic., text. 26, quod *homo generat hominem, et sol.*

Ad tertium dicendum quod corpora cœlestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed in quantum sua universali virtute continent in se quiquid in inferioribus generatur; secundum quem modum dicimus etiam, omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum quod actiones corporum cœlestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in fœminam. Unde et hoc introducitur ab Augustino, lib. 5 de Civ. Dei, cap. 6, ad repellendum divinationem quæ fit per astra; quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiæ dispositionem.

Articulus IV

Utrum corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.

2-2, quæst. 95, art. 5, corp.; et Mal. quæst. 16, art. 7, ad 16; et Quodl. 12, art. 5, corp.; et 6, Met. lect. 3, com. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cœlestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim cœlestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est, quæst. 110, art. 1 et 3, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Præterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus cœlestium corporum sicut in sua principia.

3. Præterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas; quod facere non possent, nisi cœlestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cœlestia humanorum actuum causa.

— Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 7, quod *corpora cœlestia humanorum actuum nequaquam sunt causa.*

Respondeo dicendum quod corpora cœlestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut jam dictum est art. præc., in vires autem animæ quæ sunt actus organorum corporeorum, directe (1) quidem, sed per accidens; quia necesse est hujusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatæ (sicut posuerunt aliqui dicentes, quod intellectus non differt a sensu), ex necessitate sequeretur quod corpora cœlestia essent causa electionum et actuum humanorum; et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cætera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cœlestium, naturaliter agitur; et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et cæteræ res naturales; quæ manifeste sunt falsa, et conversationi humanæ contraria.

Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum cœlestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, in quantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis unde turbata vi imaginativa, vel cogitativa, vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus; sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris. Licet enim passiones, quæ sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio cœlestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum. Ponere igitur cœlestia corpora esse causam humanorum actuum,

Art. 4. — In titulo *humanorum actuum.* Humani actus dicuntur qui sunt proprii homini in eo quod homo, in quibus differt a brutis, et hi sunt actus intellectus et voluntatis tam eliciti quam imperati ut sic (Cajetanus).

(1) Ita cod. Alcan. aliique cum edit. plurimis. Edit. Rom., *non directe.*

est proprium illorum qui dicunt, intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque.* Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, **impossibile est quod corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.**

Ad primum ergo dicendum quod spirituales substantiæ quæ cœlestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cœlestibus corporibus; sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando; voluntatem autem immutare non possunt, ut supra habitum est, quæst. 111, art. 2.

Ad secundum dicendum quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur, sicut in causam, in uniformitatem motuum cœlestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus et voluntas divina.

Ad tertium dicendum quod plures hominum sequuntur passiones, quæ sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora cœlestia; pauci autem sunt sapientes, qui hujusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere, et maxime in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod *sapiens homo dominatur astris,* in quantum scilicet dominatur suis passionibus.

Articulus v

Utrum corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones.

2 Sent., dist. 7, quæst. 3, art. 1, ad. 4, et art. 2, ad. 3; et Pot. quæst. 6, art. 3, corp., et art. 10; et Quodl. 2, art. 12.

Ad quintum sic proceditur. 1 Videtur quod corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones. Dæmones enim secundum certa augmenta lunæ aliquos homines vexant; qui et propter hoc *lunatici* dicuntur, ut patet Matth. 4 et 17. Sed hoc non esset, nisi corporibus cœlestibus subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

2. Præterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos dæmones. Non autem per corpora cœlestia invocarentur, si non eis subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

3. Præterea, corpora cœlestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus dæmones arcentur, scilicet herbis, et lapidibus, et animantibus, et quibusdam sonis certis, ac vocibus, et figurationibus, atque figmentis; ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit in 10 de Civ. Dei, cap. 11. Ergo multo magis dæmones subduntur actioni cœlestium corporum.

— Sed contra est quod dæmones sunt superiores ordine naturæ quam corpora cœlestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 16 in med. Ergo dæmones non subjiciuntur actioni corporum cœlestium.

Respondeo dicendum quod circa dæmones fuit triplex opinio. — Prima Peripateticorum, qui posuerunt dæmones non esse; sed ea quæ attribuuntur dæmonibus secundum artem necromanticam, fieri virtute cœlestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, 10 de Civit. Dei, cap. 11, introducit dictum a Porphyrio, quod *fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneæ siderum variis effectibus exequendis.* Sed hæc positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur, multa per dæmones fieri ad quæ nullo modo virtus cœlestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota; quod recitant versus, et auctoritates, quas nunquam sciverunt; quod necromantici faciunt statuas loqui, et moveri, et similia. Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent dæmones esse *animalia corpore aerea, animo passiva,* ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit 8 de Civ. Dei, cap. 16, a princ. Et hæc est secunda opinio, secundum quam dici posset quod dæmones hoc modo subduntur corporibus cœlestibus, sicut et de hominibus dictum est art. præc. Sed hæc opinio, ut ex superioribus patet, quæst. 51, art. 1, est falsa. Dicimus enim, dæmones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. — Unde patet quod **non subduntur actioni cœlestium corporum nec per se, nec per accidens, nec directe, nec indirecte.**

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dæmones secundum certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. — Primo quidem ad hoc quod infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus, in cap. 4 Matth., in fin., et Chrysostomus, hom. 58 in Matth., cap. 17, dicunt. — *Secundo* quia cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra dictum est, quæst. 110, art. 4, in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit, lib. de Somn. et Vig., cap. 5, post med., et ideo maxime subjicitur operationi lunæ, quæ ex sui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales; et ideo dæmones secundum certa augmenta lunæ perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum quod dæmones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. *Primo* quidem, ut homines in hunc errorem inducant quod credant aliquod numen esse in stellis. —

Secundo quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit 21 de Civit. Dei, cap. 6, a med., *dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, ritnum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis;* in quantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris, cujus ipsi sunt cupidi.

Articulus VI

Utrum corpora cœlestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.

3 Cont., cap. 86; et Ver. quæst, 2, art. 14, ad 3, et quæst. 5, art. 5 ad 1 et 2; et Mal. quæst. 16, art. 7, ad. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cœlestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora cœlestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora cœlestia cum suis motibus et dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia, videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subjicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subjicitur virtuti cœlestium corporum tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus cœlestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Præterea, si effectus cœlestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem, sed quamlibet causam corpoream, quæ impedire posset effectum cœlestis corporis, necesse est reduci in aliquod cœleste principium; cum cœlestia corpora sint causa omnium quæ hic fiunt. Ergo cum et illud cœleste principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis cœlestis; et sic omnia quæ hic contingunt, ex necessitate evenient.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigil., sive lib. de Divin. per somn. qui illi annectitur, c. 2, quod *neque eorum quæ in corporibus sunt, signorum cœlestium, velut aquarum, et ventorum, inconveniens est multa non evenire.* Sic ergo non omnes effectus cœlestium corporum ex necessitate eveniunt

Respondeo dicendum quod ista quæstio partim quidem absoluta est secundum præmissa, partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est, art. 5 hujus quæst., quod quamvis ex impressione corporum cœlestium fiant aliquæ inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes; et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum cœlestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quas hominum operatio se extendit. Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones cœlestes. Unde videtur quod in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundum antiquam quorumdam rationem, qui supponentes, omne quod est, causam habere, et quod posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem refellit Aristoteles in 6 Metaph., text. 5, secundum *duo* quæ ipsi supponunt. — *Primum* enim non est verum quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni; sunt enim quædam causæ quæ ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus; quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia hujusmodi causæ non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc prædictum inconveniens non vitari; quia et ipsum impedimentum talis causæ necessitate contingit. — Et ideo *secundo* oportet dicere, quod omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. Album enim causam habet, similiter et musicum, sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicujus causæ ordinatæ ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens; unde talis concursus non habet causam, in quantum est per accidens; et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex qua ex necessitate sequatur; sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem cœlestem, et similiter etiam quod in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cœleste principium; sed quod ignis cadens huic materiæ occurrat, et comburat eam, non habet causam aliquod cœleste corpus, sed est per accidens. Et sic patet quod **non omnes effectus cœlestium corporum sunt ex necessitate.**

Ad primum ergo dicendum quod corpora cœlestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quæ deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum quod virtus corporis cœlestis non est indefinita; unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impe-

Art. 6. — Vide quæst. seq., art. 1, definit. fidei. — In resp. ad secund. loquitur de *Dacia* seu *Dania*, nunc autem *Danemarkia*.

dit effectun cœlestis corporis (non enim sol eumdem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Æthiopia), ita et grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia hujusmodi dispositio impedire potest effectum corporis cœlestis.

Ad tertium dicendum quod licet causa impediens effectum alterius causæ reducatur in aliquod cœleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam cœlestem, ut dictum est, in corp. art.

QUÆSTIO CXVI.

De fato. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de fato ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° an fatum sit ; 2° in quo sit; 3° utrum sit immobile ; 4° utrum omnia subsint fato.

Articulus primus

Utrum fatum sit aliquid.

3, Cont., cap. 93 ; et Opusc. 2, cap. 140 ; et Opusc. 28 cap. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniæ, quæ est 10 in Evang., cir. med. : *Absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant.*

2. Præterea, ea quæ fato aguntur, non sunt improvisa, quia, ut Augustinus dicit, 5 de Civit. Dei, c. 9, in med., *fatum a fando dictum intelligimus, id est, a loquendo,* ut ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante sunt ante prælocuta. Quæ autem sunt provisa, non sunt fortuita, neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludentur casus et fortuna a rebus.

— Sed contra, quod non est, non definitur. Sed Boetius in 4 de Consol., prosa 6, a princ., definit fatum, dicens, quod *fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quæque nectit ordinibus.* Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum quod in rebus inferioribus videntur quædam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid ad inferiores causas relatum est fortuitum, vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum ; sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante ; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem ; si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit, non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui qui hujusmodi casualia et fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt ; et hi fatum et Providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat in 5 de Div. Dei, c. 9, quod est contra ea quæ superius de Providentia dicta sunt, quæst. 22, art. 2. - Quidam vero omnia fortuita et casualia, quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est, in cœlestia corpora ; et secundum hoc fatum nihil aliud est quam dispositio siderum in qua quisque conceptus est, vel natus. Sed hoc stare non potest propter duo : *primo* quidem quantum ad res humanas ; quia jam ostensum est, quæst. præc., art. 4, quod humani actus non subduntur actioni cœlestium corporum nisi per accidens et indirecte ; causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa ejus quod agitur. *Secundo* quantum ad omnia quæ per accidens aguntur; dictum est enim supra, quæst. præc., art. 6, quod id quod est per accidens, non est proprie ens, neque unum, omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum ; unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quod corpus cœleste agit per modum naturalis principii ; unde et effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa cœlestis corporis sit causa eorum quæ hic aguntur per accidens, sive a casu, sive a fortuna.

Et ideo dicendum est quod ea quæ hic per acci-

Art. 1. — Fati nomine, causam quamdam occultam a qua nihil declinare potest intelligere videmur. — Fatum dupliciter sumi potest, ait Sylvius : 1. Significat quamdam dispositionem astrorum, secundum quam omnia quæ in his inferioribus aguntur de necessitate eveniant, sive sint electiones humanæ sive alia. Et in hoc sensu, Fatum nihil est, ut fide constat. 2. Significat ordinem causarum secundarum a Deo dispositum et ab ejus voluntate pendentem secundum quem omnia infallibiliter eveniunt, eo modo quo Deus disposuit ut eveniant. Et in hoc sensu Fatum est aliquid ; nam secundum hanc acceptionem negare Fatum est negare Providentiam. — Fatalistæ, Rationalistæ, Gentiles, et quicumque Dei Providentiam negaverunt, Fatum juxta sensum hic reprobatum admiserunt.

Definit. Eccles. — S. Leonis Epist. ad Turribium, de Priscillianist. erroribus : Undecima ipsorum blasphemia est qua fatalibus stellis et animas hominum et corpora opinantur obstringi. Sub quartodecimo vero capitulo de statu corporis sentire dicuntur, quod sub potestate siderum atque signorum pro qualitate terrena teneatur ; et ideo multa in S. libris quæ ad exteriorem hominem pertineant reperiri, ut in ipsis scripturis inter divinam terrenamque naturam quædam sibi repugnat adversitas ; et aliud sit quod sibi vindicent auimæ præsules, aliud, quod corporis conditores.... — *Concil. Hispan. plenarium, Toleti* 447. 15. Si quis astrologiæ vel mathesi existimat esse credendum, anat. sit. — *Concil. Bracarense I can. 9 :* Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi sicut pagani et Priscillianus dixerunt, anat. sit. 10. Si quis duodecim signa, quæ mathematici observare solent, per singula animæ vel corporis membra dissipata credit, et nominibus Patriarcharum adscripta dicit, sicut Priscillianus dixit, anat. sit.

dens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur ad aliquam causam præordinantem, quæ est Providentia divina ; quia nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu ; alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem : Fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere ; sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quæ hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quæ per intellectum agat, et præcipue intellectum divinum ; nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est, quæst. 105, art. 4, et quæst. 106, art. 2, et quæst. 111, art. 2. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur in quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ Providentiæ subduntur, tanquam per eam præordinata, et quasi prælocuta, fatum ponere possumus ; licet hoc nomine sancti doctores uti recusaverint propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit in 5 de Civ. Dei, c. 1, a princ. : *Si propterea quidam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat ; sententiam teneat et linguam corrigat.* Et sic Gregorius, loc. cit. in arg. 1, fatum esse negat.

Unde patet solutio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam Providentiam, sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 24.

Articulus II

Utrum fatum sit in rebus creatis.

1 Sent., dist. 39, quæst. 2, art. 1, ad 5 ; et 3 Contra, cap. 93, princ.; et Ver. quæst. 5, art. 1, ad 1 ; et Quodl. 12, a. 5, corp. ; et Opusc. 2, c. 140, et Opusc. 28, cap. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus, 5 de Civit. Dei, c. 8 et 9, quod *ipsa Dei voluntas, vel potestas fati nomine appellatur.* Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea, fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur, ut causa, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est, art. præc. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Præterea, si fatum est in creaturis aut est substantia, aut accidens; et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

— Sed contra est quod Boetius dicit in 4 de Cons., prosa 6, a princ., quod *fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens.*

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet, quæst. 103, art. 6, divina Providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum *dupliciter* considerari. — *Uno modo* secundum quod est in ipso Deo ; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur Providentia. — *Secundum* vero quod prædicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati ; et hoc est quod Boetius dicit 4 de Consol., loc. sup. cit. : *Sive famulantibus quibusdam Providentiæ divinæ spiritibus fatum exercetur, seu anima, seu tota inserviente natura, sive cœlestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur ;* de quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est, art. hujus quæst. et quæst. 104. art. 2, et quæst. 111, art. 2. Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatæ a Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa ordinatio causarum secundarum quam Augustinus, loc. cit. in arg., *seriem causarum* nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo ; et ideo causaliter Dei potestas, vel voluntas dici potest fatum ; essentialiter vero fatum est ipsa dispositio, seu series, id est ordo causarum secundarum.

Ad secundum dicendum quod in tantum fatum habet rationem causæ, in quantum et ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum quod fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus ; et sic dicitur unum fatum ; si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur ; per quem modum Poeta dixit : *Te tua fata trahunt* (1) (Virg. implic. V Æneid., vers 509).

Articulus III

Utrum fatum sit immobile.

Ver. quæst. 5, art. 1, ad 5 ; et Quodl. 12, art. 5, corp. ; et Opusc. 28, cap. 2 et cap. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius in 4 de Con-

(1) *Quo fata trahunt retrahuntque sequamur.*

solat., prosa 6, ante med. : *Uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur ; ad æternitatem tempus ; ad punctum medium circulus ; ita est fati series mobilis ad Providentiæ stabilem simplicitatem.*

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 2 Topic., c. 3, declarat. loci 24 : *Motus nobis, moventur ea quæ in nobis sunt.* Sed fatum est *dispositio inhærens rebus mobilibus,* ut Boetius dicit, 4 de Consol., prosa 6. Ergo fatum est mobile.

3. Præterea, si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

— Sed contra est quod Boetius dicit, loc. cit., quod *fatum est immobilis dispositio.*

Respondeo dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest *dupliciter* considerari, — uno modo secundum ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur, seu ordinantur ; — alio modo per relationem ad primum principium, a quo ordinantur, scilicet Deum.

Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quod quilibet effectus habet causam ; et causa posita, necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum per ea quæ supra dicta sunt, quæst. præc., art. 6. — Alii vero e contrario posuerunt, fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Ægyptii dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius) lib. de Anima, c. 36. Sed hoc supra exclusum est, quæst. 23, art. 8, quia immobilitati divinæ Providentiæ repugnat. — Et ideo dicendum est quod **fatum, secundum considerationem secundarum causarum mobile est ; sed secundum quod subest divinæ Providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis ; sed conditionatæ ;** secundum quod dicimus, hanc conditionem esse veram, vel necessariam : Si Deus præscivit hoc, futurum erit. Unde cum Boetius dixisset, fati seriem esse mobilem, post pauca subdit, 4 de Consol., prosa 6, a med. : *Quæ cum ab immobilis providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est.*

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus IV

Utrum omnia fato subdantur.

Sup., art. 1. corp. ; et Opusc. 2, cap. 160 ; et Matth. 2 ; et 4 Met., lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia fato subdantur. Dicit etiam Boetius, 4 de Consol., prosa 6, a med. : *Series fati cœlum et sidera movet : elementa se invicem temperat, et alterna commutatione transformat : eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fœtuum seminumque renovat progressus ; hæc actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit.* Nihil ergo excipi videtur quod sub fati serie non contineatur.

2. Præterea, Augustinus dicit in 5 de Civit. Dei, c. 8, quod *fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur.* Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., c. 3 et 9, in princ. Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea, fatum, secundum Boetium, loc. cit., *est dispositio rebus mobilibus inhærens.* Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra habitum est, quæst. 9, art. 1 et 2. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

— Sed contra est quod Boetius dicit in 4 de Consol., loc. cit., quod *quædam quæ sub providentia locata sunt, fati seriem superant.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. **Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. — Si qua vero sunt quæ immediate a Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato ;** sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia hujusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit, loc. sup. cit., quod *ea quæ sunt primæ Divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt.* Ex quo etiam patet quod *quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati majoribus implicatur ;* quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis : et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subjicitur voluntati divinæ vel potestati, subjiciatur fato, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt a causis creatis mutabilibus ; et ideo non subjiciuntur fato, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO CXVII

De his quæ pertinent ad actionem hominis. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura ; — et primo consideran-

dum est de actione hominis ; — secundo de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quæruntur quatuor. 1° utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam ; 2° utrum homo possit docere Angelum ; 3° utrum homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem ; 4° utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

Articulus primus

Utrum unus homo possit alium docere.

2 Cont. 75, fin. ; et Verit. quæst. 11, art. 1 ; et Opusc. 16, cap. 5, fin. ; et Matth. 23, com. 5 ; et Rom. 1, com. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus, Matth. 23, 8 : *Nolite vocari Rabbi ;* ubi dicit Glossa Hieronymi, interl. ex auctore oper. Imperf. in Matth. hom. 43 : *Ne divinum honorem hominibus tribuatis.* Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

2. Præterea, si homo alium docet, hoc non est, nisi in quantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas, per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Præterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectæ. Sed neutrum horum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea, doctor nihil agit ad discipulum, nisi quod proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam ; quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum ; si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, jam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro ; si autem rerum ignotarum, per hujusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui latino verba græca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Tim. 2, 7 : *In quo positus sum ego prædicator, et Apostolus, Doctor gentium in fide, et veritate.*

Respondeo dicendum quod circa hoc diversæ fuerunt opiniones. — Averroes enim, in comment. 3 de Anima, posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, et supra dictum est, quæst. 76, art. 1 et 2, et quæst. 79, art. 5, et ex hoc sequebatur quod eædem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc ponit, quod unus homo per doctrinam non causas scientiam in altero aliam ab ea quam ipse habet ; sed communicat ei eamdem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quæ quidem opinio quantum ad hoc vera est quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem (1) rei scitæ ; eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus, et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut supra habitum est, quæst. 76, art. 1 et 2, quæst. 79, art. 5. — Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt, quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est, quæst. 84, art. 3 et 4 ; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet ; et secundum hoc discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet ; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sic etiam ponebant, quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporatis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est, quæst. 79, art. 2, et quæst. 84, art. 3 et 4, quod intellectus possibilis animæ humanæ est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod etiam Aristoteles dicit in 3 de Anima, text. 14.

Et ideo aliter dicendum est quod **docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum**, sicut dicitur in 8 Physic., text. 32. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum, sicut forma domus causatur in materia solum ab arte ; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principo, quandoque autem ab interiori ; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ, quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturæ. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda : — primo quidem quod ars imitatur naturam in sua operatione ; sicut enim natura sanat infirmum, alterando, dirigendo (2) et expellendo

Art. 1. — Nota quod in conclusione plus S. Doct. respondet quam per titulum sit quæsitum. — Ad systema Platonis, referri possunt etiam quæ de ideis innatis recentiores quidam post Cartesium finxerunt.

(1) Nicolaius, *veritatem.*
(2) Nicol., *digerendo.*

materiam quæ causat morbum, ita et ars. — Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum ; sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit ; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat, secundum quod dicitur in 1 Poster., in princ., quod *omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione.* Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum *dupliciter.* — *Primo* quidem proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam ; puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex præcognitis discipulus dijudicare potest ; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. — *Alio* modo cum confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est, quæst. 106, art. 1, et quæst. 111, art. 1, de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturæ ; sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in 1 Poster., text. 5, quod *demonstratio est syllogismus faciens scire.* Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut jam dictum est, in corp. art., homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans ; sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est a Deo ; et ideo sicut de Deo dicitur, psal. 102, 3 : *Qui sanat omnes infirmitates tuas ;* ita de eo dicitur, psal. 93, 10 : *Qui docet hominem scientiam*, in quantum lumen vultus ejus super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad secundum dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes objicit. lib. 3 de Anima, comment. 5, versus finem. Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa, sed est principium, per quod aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles ; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones quarum sibi signa proponit exterius.

Ad quartum dicendum quod signa quæ magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione, sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione ; et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non præexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

Articulus II

Utrum homines possint docere Angelos.

2 Sent. dist. 11, art. 4 ; et Eph. 3, lect. 3

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homines possint docere Angelos. Dicit enim Apostolus ad Ephes. 3, 10 : *Ut innotescat Principibus* (1) *et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo Angeli per homines aliqua innotescunt.

2. Præterea, Angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores Angelos instruere possunt, ut supra dictum est, quæst. 106, art. 1 et 3. Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei Verbum sunt instructi, sicut maxime patet de Apostolis, secundum illud ad Hebr. 1, 2 : *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* Ergo aliqui homines aliquos Angelos docere potuerunt.

3. Præterea, inferiores Angeli a superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus Angelis ; cum ad supremos ordines Angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homil. 34 in Evang., a med. Ergo aliqui inferiores Angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

— Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 1, quod *omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus Angelis.* Non ergo Angeli instruuntur per homines de divinis.

Art. 2. — In titulo *homines* in statu viæ ut patet ex tertio argumento et ejus responsione. De hominibus enim in statu patriæ nihil hic dicitur.

(1) Vulgata :.... *Principatibus.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, quæst. 107, art. 2, inferiores Angeli loqui quidem possunt superioribus Angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem quod eo modo quo inferiores Angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis Angelorum; quod patet per id quod Dominus dicit Matth. 11, 11: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista* (1); *sed qui minor est in regno cœlorum, major est illo.* Sic igitur de rebus divinis ab hominibus Angeli nunquam illuminantur; — cogitationes tamen suorum cordium homines Angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus 5 super Gen. ad litt., cap. 19, circ. med., sic exponit illam Apostoli auctoritatem; præmiserat enim Apostolus: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a seculis in Deo.* Ita dico *absconditi, ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*; quasi dicat: *Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiæ cœlesti, quæ continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset a seculis, non ante secula; quia ibi primitus Ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est.*

Potest tamen et aliter dici quod *illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit Angelis; verum etiam hic eis apparet, cum efficitur, atque propagatur*, ut Augustinus ibidem subdit; et sic, dum per Apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiæ mysteria, Angelis aliqua apparuerunt de hujusmodi mysteriis, quæ ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit in cap. 4 Epist. ad Ephes. sup. verba cit. in arg. 1, quod *Apostolis prædicantibus Angeli aliqua mysteria cognoverunt*, quia scilicet per prædicationem Apostolorum hujusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis; sicut prædicante Paulo Apostolo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad secundum dicendum quod Apostoli instruebantur immediate a Verbo Dei, non secundum ejus Divinitatem, sed in quantum ejus humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod aliqui homines etiam in statu vitæ sunt majores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute, in quantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum quam quidam Angeli habeant; sicut si dicamus, semen alicujus magnæ arboris esse majus virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

(1) Vulgata: *Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista; qui autem minor est*, etc.

ARTICULUS III

Utrum homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius Dialog. 2, cap. 30, in med., quod *sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate; sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit; Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit.* Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

2. Præterea, super illud ad Galat. 31: *Quis vos fascinavit veritati* (1) *non obedire?* dicit Glossa ordin. quod *quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros.* Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

3. Præterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam hæc immutatio pervenit usque ad ægritudinem et mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in 3 de Trin., cap. 8, in princ., quod *materia corporalis soli Deo obedit ad nutum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 110, art. 2, materia corporalis non immutatur ad formam; nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma præexistit sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de Angelis supra dictum est, ibid., quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad primum ergo dicendum quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ; quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit: *Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Joannes, quid mirum, si signa facere ex potestate valeant?*

Ad secundum dicendum quod fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiæ magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando

(1) Vulgata:... *non obedire veritati.*

anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam; et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est, quæst. 110, art. 2, quod materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli Creatori. — Et ideo melius dicendum est quod ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corpori conjuncti; quæ quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt; oculi autem inficiunt aerem continue usque ad determinatum spatium; per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatæ, ut Aristoteles dicit in lib. de Somn. et Vig., seu lib. de Insomniis, cap. 2. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulis contingit, efficitur secundum modum prædictum aspectus ejus venenosus et noxius, maxime pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo pacto (1) occulto cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent.

Ad tertium dicendum quod anima corpori humano unitur ut forma, et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra dictum est quæst. 81, art. 3, est actus alicujus organi corporalis; et ideo oportet quod ad apprehensionem animæ humanæ commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali, ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est, ad 2 arg. præc.

Articulus IV

Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

Mal. quæst. 16, art. 10, ad. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est, quæst. 110, art. 3. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Præterea, in Itinerario Clementis, qui tamen liber proscribitur in Decr. dist. 15, cap. *Sancta Rom. Ecclesia*, dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon Magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed contra est quod Philosophus dicit 1 de Anima, text. 52 et 53, quod *anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.*

Respondeo dicendum quod **anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus.** Manifestum est enim quod cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur; unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliqui ei conferri virtute divina.

Ad primum ergo dicendum quod substantiæ quædam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt Angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti; et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiæ separatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus majus, sed minus; sicut secundum philosophos motor inferioris cœli non posset movere cœlum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus 10 de Civ. Dei, cap. 11, a med., et Chrysostomus super Matth., hom. 29, ante med., frequenter dæmones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon Magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

QUÆSTIO CXVIII

De traductione hominis ex homine quantum ad animam. - *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine; — et primo quantum ad animam; — secundo quantum ad corpus.

Circa primum quæruntur tria; 1° utrum anima sensitiva traducatur cum semine; 2° utrum anima intellectiva; 3° utrum omnes animæ fuerint simul creatæ.

Art. 4. — Liber *Itinerarii Clementis* fabulis et erroribus plenus, nulla auctoritate gaudet.

(1) Ita theologi cum Nicolaio et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. cum Patav. 1698, *fato*; al., *facto*; García *fato* legendum putat. Cum Alcan. *facto* obscure exhibet Tarrac., item obscure, *facto*,

Articulus primus

Utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

2 Sent., dist. 18, quæst. 2, art. 3; et 2 Cont., cap. 86, § 1; et Pot. quæst. 3, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo. Omnis enim substantia perfecta quæ non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem; quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta; alioquin non posset movere corpus; et cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Præterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quæ cum numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Præterea, generans generat sibi simile; et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine nec ipsa, nec aliqua pars ejus; quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quæ non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Præterea, si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet generato jam animali, aut non manet. Sed manere non potest; quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati; et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, et faciens et factum; vel esset aliquid aliud; et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est, quæst. 76, art. 1, quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile; quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius; quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

— Sed contra, ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in hujusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis, secundum illud Genes. 1, 20: *Producant aquæ reptile animæ viventis.* Ergo et animalium quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est in semine.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, animas sensitivas animalium a Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim sicut per se haberet esse et operationem: ita per se deberetur ei fieri; et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet, quæst. 75, art. 3; non enim corrumperetur, corrupto corpore. — Et ideo cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse; sed esse dicuntur, in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, **necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliæ hujusmodi formæ producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis.** Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile non per aliquod medium, sed per seipsa, sicut ignis per seipsum generat ignem; sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium; sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem, cum medio vero in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis, vel plantæ, sicut et a principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum; et sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento vel a principali agente; ita **non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quæ est in semine.**

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens; et de hoc supra dictum est, quæst 75, art. 3, nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animæ, cujus est potentia; et ideo virtus generativa plantæ generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum quod virtus illa activa quæ est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis; nec

est anima, aut pars animæ nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur ejus albedo; in quo etiam spiritu est quidam color ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est, quæst. 115, art. 3, ad 2. Et quia in hujusmodi spiritu concurrit virtus animæ cum virtute cœlesti, dicitur, quod *homo generat hominem, et sol.* Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in 2 de Anima, text. 50.

Ad quartum dicendum quod in animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum in lib. 1 de Generat. animal., cap. 2 et 20; materia autem fœtus est illud quod ministratur a fœmina: in qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus; cum autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur a virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ; non ita quod ipsamet vis quæ erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans, et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quam generationi, ut Philosophus dicit, lib. 1 de Gen. et Corrupt. text. 33. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem principalem, tunc jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio a tem instrumenti cessat, effectu jam producto in esse.

Articulus II

Utrum anima intellectiva causetur ex semine.

Sup., quæst. 90, art. 2; et 2 Sent., dist. 18, quæst. 2, art. 1; et 2 Cont., cap. 86, 88 et 89; et Pot. quæst. 3, art. 9; et Quodl. 12, art. 2; et Opusc. 2, cap. 94.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim Genes. 46, 26: *Cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi in quantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Præterea, sicut supra ostensum est, quæst. 76, art. 3, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva, et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus; unde et Philosophus dicit in lib. 2 de Generat. animal., cap. 3, quod *non simul fit animal et homo; sed prius fit animal habens animam sensitivam.* Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Præterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam; alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Præterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. Præterea, inconveniens est dicere, quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur a Deo.

— Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogm., cap. 14, quod *animæ rationales non seminantur per coitum.*

Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. — Similiter etiam quia virtus quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso

---

Art. 2. — Qui dixerunt animam intellectivam, sive ex semine materiali, sive ex quadam animæ emanatione parentum generari, *Traducianistarum* nomine vocati sunt. Inter illos Tertullianus annumeratus est a S. August. *(Epist. 190 ad Optat.)* et a S. Hieronymo *(in Eccles. 12)*. Aliqui recentiores inter quos Froschammer et Klee docuerunt animam a parentibus equidem ex nihilo produci, sed per virtutem quamdam a Creatore generationis actui inditam; et de hoc errore valde Rosminius suspectus fuit in expositione singularis theoriæ de *Generatianismo* spirituali. Animas directe a Deo creari, ad fidem catholicam pertinet, juxta plures doctores, et hic S. Doctor concludit » hæreticum esse dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine ».

Definit. Eccles. — Vide art. sequent. — Bened. XII inter errores quos Armeni damnare debebant: Item quod quidam de novo introduxit et docuit quod anima humana filii propagetur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore, et Angelus ab Angelo, quia cum anima humana rationalis existens, et Angelus existens intellectualis naturæ, sint quædam lumina spiritualia, ex se ipsis propagant alia lumina spiritualia. — *Unde merito damnatus est liber Froschammeri* Defensio Generationismi, *per decret S. C. Ind. 5 Mart. 1857 et per litteras Pii IX, 11 Dec. 1862.*

Cfr. S. Thom. *de Potent.* q. 3, art. 9; S. Bonavent. lib. 2, dist. 18; Liberatore, *Dell' anima bruta*; Bellarmin. *De amiss. Grat. lib. 4*; Schwetz, part. 4, sect. 1; Kleutgen, *La filosofia antica*, etc. tratt. 8; Mazzella, *de Deo creante*, disp. 3.

corpore in sua operatione ; in operatione autem intellectus non communicat corpus ; ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. Et ideo Philosophus in lib. 2 de Gener. anim., cap. 3, dicit : *Relinquitur intellectum solum deforis advenire.* — Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est, quæst. 75, art. 2, et ita sibi debetur esse et fieri ; et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. — Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo **hæreticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.**

Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, id est anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum quod aliqui dixerunt, quod operationes vitæ quæ apparent in embryone, non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel a virtute formativa quæ est in semine. Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri ; et ideo dicendum est quod anima præexistit in embryone, a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. — Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem, quæ primo inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva ; supra illam iterum alia, quæ est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentia ad aliam ; quod supra improbatum est, quæst. 76, art. 3. — Et ideo alii dicunt quod illa eadem anima quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus, lib. 2 de Gener. animal., cap. 33, quod *intellectus venit ab extrinseco.* — Sed hoc stare non potest, *primo* quidem quia nulla forma substantialis recipit magis et minus ; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. *Secundo* quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. *Tertio* quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis ; quod est contra rationem generationis simpliciter. *Quarto* quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens ; et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma præexistente, quæ non erat subsistens ; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore ; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis ; et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore ; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus ; quod supra improbatum est, quæst. 76, art. 2, et quæst. 79, art. 5. — Et ideo dicendum est quod cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris ; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius : et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem ; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis, quæst 110, art. 1, quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

Ad quartum dicendum quod homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

Ad quintum dicendum quod in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est : et huic cooperatur Deus ; quod vero est inordinatæ voluptatis malum est ; et huic Deus non cooperatur.

Articulus III

Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi.

2 Cont., cap. 83 et 84, et Hebr. 2. lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi.

Art. 3. — Pantheistæ plurimi docuerunt animam esse quamdam Dei substantiæ emanationem, tali vel tali modo secundum quod unusquisque systema suum evolvit. Origenes viam Plato-

Dicitur enim Gen. 2, 2 : *Requievit Deus ab omni opere quod patrarat.* Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

2. Præterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur; et sic universum a principio fuisset imperfectum; quod est contra illud quod dicitur Genes. 2, 2, *Deum omne opus suum complesse.*

3. Præterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet destructo corpore. Ergo incœpit esse ante corpus.

— Sed contra est quod dicitur in libro de eccles. Dogm., cap. 14 et 18, quod *simul anima creatur cum corpore.*

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt, quod animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur; et ideo posuerunt, animas hominum simul a principio cum Angelis creatas. Sed hæc opinio falsa est, — *primo* quidem quantum ad radicem : si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens ; vel quod anima esset homo : quod falsum est, ut supra ostensum est, quæst. 75, art. 4. Quod etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum Angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est, quæst 55, art. 2. Homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est, quæst. 84, art. 7, et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis ; quod de Angelo dici non potest. — *Secundo* apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam, non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis ; multo igitur minus fecit animam sine corpore.

Si vero aliquis dicat, quod non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex ejus voluntate, aut ex alia causa. — Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. *Primo* quidem quia hæc voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri ; si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. *Secundo* quia nulla ratio esset quare animæ a principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur ; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cœli excedens. *Tertio* quia videretur a casu esse quod hæc anima huic corpori uniretur ; cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis et hominis generantis. — Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter ejus naturam, oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente : et sic erit pœnale et triste ; quod est secundum errorem Origenis, qui posuit, ut refert Epiphanius, lib. 2 cont. hæres., hær. 64, animas incorporari propter pœnam peccati. — Unde cum hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quod animæ non sunt creatæ ante corpora ; sed simul creantur, cum corporibus infunduntur.

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere ; cum dicatur Joan. 5, 17 : *Pater meus usque modo operatur,* sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad secundum dicendum quod perfectioni universi, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ad hoc inciperent Dei opera ; quia, sicut scriptum est Sap. 1, 13-16 : *Deus mortem non fecit..., sed impii manibus et verbis accersierunt eam* (1).

---

nis sequens, omnes animas quidem Deum creasse docuit, sed ab origine mundi ; sed temporis decursu propter peccata in hoc primitivo statu commissa, incarceratos fuisse in diversis corporibus. In hunc errorem etiam Priscillianus incidit.

Definit. Eccles. — *Concil. Bracar. I can. 6. :* Si quis animas humanas dicit prius in cœlesti habitatione peccasse et per hoc in corpora humana interjectas, sicut Priscillianus dixit, anat. sit. — *Epist. dogmatica S. Leonis I ad Turibium Episc. contra errores Priscillianist.* Referuntur asserere, animas, quæ humanis corporibus inseruntur, fuisse sine corpore, et in cœlesti habitatione peccasse, atque ob hoc a sublimibus ad inferiora delapsas in diversæ qualitatis principes incidisse et per aereas et sidereas potestates, alias duriores, alias mitiores, corporibus esse conclusas sorte diversa et conditione dissimili ; ut quidquid in hac vita, varie et inæqualiter provenit ex præcedentibus causis videatur accidere.... Quam fabulam ex multorum erroribus texuerunt ; Sed omnes catholica fides a corpore suæ unitatis abscidit, constanter prædicans atque veraciter, quod animæ hominum, priusque suis inspirarentur corporibus non fuere, nec ab ullo incorporantur nisi ab opifice Deo qui ipsarum est creator et corporum. — *Concil. Œcumenic. V. in decretis contra Origenem :* Si quis fabulosam animarum præexistentiam et quæ ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit, anat. sit. — *Concil. Lateran. V.* Anima pro corporum quibus infunditur multitudine, singulariter *multiplicabilis* et multiplicata, et *multiplicanda* sit.

(1) Vulgata : .. *illam.*

QUÆSTIO CXIX

De propagatione hominis quantum ad corpus. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ; 2° utrum semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

Articulus primus

Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

1. Sent. dist. 30, quæst. 2, art 1; et 4, dist. 44, quæst. 1, art. 2. quæst. 4; et Quodl. 8, art. 5, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim Matth. 15, 17: *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per* (1) *secessum emittitur.* Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

2. Præterea, Philosophus in 1 de Gener., text. 35, 36 et 37, distinguit carnem *secundum speciem, secundum materiam*, et dicit quod *caro secundum materiam advenit et recedit.* Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro *secundum materiam*, et non caro *secundum speciem.* Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod pertinet ad speciem ejus. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

3. Præterea, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidum radicale; quod si deperdatur, restitui non potest ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

4. Præterea, si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit, nisi per deperditionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Præterea, si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generaretur ex alimento, et recedere et reparari posset. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso; et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam; cum ad hoc quod sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de ver. Relig., cap. 40, in princ.: *Alimenta carnis corrupta, id est amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant.* Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ. Ut et 7 Confess., cap. 10: *Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuæ, sed,* etc.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, 2 Met., text. 4, *hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse.* Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicujus quod est de constitutione naturæ ipsius. Sed natura *dupliciter* considerari potest, *uno modo* in communi secundum naturam speciei; *alio modo* secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicujus in communi consideratæ pertinet forma et materia ejus in communi accepta; ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ pertinet materia individualis signata. et forma per hujusmodi materiam individuata; sicut de veritate humanæ naturæ in communi est anima humana et corpus; sed de veritate humanæ naturæ in Petro et Martino est hæc anima et hoc corpus. Sunt autem quædam quorum formæ non possunt salvari nisi in una materia signata, sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quæ actu sub ea continetur.

Et secundum hunc modum aliqui posuerunt, quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quæ scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine; ita quod quidquid aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non vere accipiat formam humanæ naturæ; sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subjecta, in seipsa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hos alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ; sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturæ, id est ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem.

— Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. — *Primo* quidem quia ejusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere; et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subjicitur: alioquin cor-

(1) Vulgata :... *in secessum....*

pus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte. — *Secundo* quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie, sicut patet in sole et luna, et hujusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei. — *Tertio* quia non est possibile quod multiplicatio materiæ attendatur, nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones, vel etiam secundum substantiam materiæ. Sola autem eadem substantia materiæ manente, non potest dici, quod sit multiplicata ; quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiæ adveniat vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari nisi per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer ; vel per additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum ; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem, quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quam corpora puerorum ; nec iterum per creationem novæ materiæ ; quia secundum Gregorium, lib. 32 Moral., cap. 9, in princ., omnia sunt simul creata secundum substantiam materiæ, licet non secundum speciem formæ. Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis. — *Quarto* quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quæ non potest esse naturalis, cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere nisi per rarefactionem vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ et nutritivæ, quæ dicuntur vires naturales, esset miraculosum quod est omnino inconveniens.

Unde alii dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione hujus individui ; ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia hujusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanæ naturæ ; quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem ejus. Jam vero, si quid aliud adveniat ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, proprie loquendo.

Sed hoc etiam est inconveniens, — *primo* quidem quia hæc opinio judicat de materia corporum viventium ad modum corporum inanimatorum ; in quibus, etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum ; quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturæ ipsorum non converteretur. — *Secundo* quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1. Unde non potest esse majoris virtutis in agendo quam ipsa anima, a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multo magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. — *Tertio* quia nutrimento indigetur non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanæ naturæ, ita id quod ex alimento generatur.

Et ideo secundum alios dicendum est, quod **alimentum vere convertitur in veritatem humanæ naturæ, in quantum vere accipit speciem carnis et ossis, et hujusmodi partium.** Et hoc est quod dicit Philosophus in lib. 2 de Anima, text. 46, et 1 de Gen., text. 39, quod *alimentum nutrit, in quantum est potentia caro.*

Ad primum ergo dicendum quod Dominus non dicit, quod totum quod in os intrat, per secessum emittatur, sed oportet quod de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur. — Vel potest dici quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit, sup. illud Matth. 15 : *Non intelligitis quod*, etc.

Ad secundum dicendum quod aliqui per carnem *secundum speciem* intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante ; et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat : carnem vero *secundum materiam* dicunt esse quæ generatur ex alimento ; et hanc dicunt non semper permanere ; sed quod sicut advenit, ita abscedit. — Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi, loc. cit. in arg., quod *sicut in unoquoque habentium speciem in materia*, puta in ligno et lapide, *ita et in carne, hoc est secundum speciem, et*

Illud secundum materiam. Manifestum est autem quod prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum cum id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut si aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus. lib. 1 de Gener., text. 39 et 88, non potest alia esse natura ejus quod advenit, et ejus cui advenit ; cum jam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat. — Et ideo aliter dicendum est quod hæc distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est ejusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro *secundum speciem*, id est secundum id quod est formale in ipsa ; sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro *secundum materiam*, sic non manet ; sed paulatim consumitur, et restauratur ; sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia locum ejus substituitur.

Ad tertium dicendum quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei ; quod si subtrahatur, restitui non potest ; sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendam perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc, sicut est sanguis et alia hujusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

Ad quartum dicendum quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum ; postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum : demum nec hoc potest, et tunc fit diminutio ; deinde deficiente hujusmodi virtute totaliter animal moritur ; sicut virtus vini convertentis aquam admixtam paulatim per admixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in 1 de Gener., text. 39 et 88.

Ad quintum dicendum quod sicut Philosophus dicit in 1 de Gener., text. 39, quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari ; quando vero aliqua materia convertitur in ignem præexistentem, dicitur nutriri, unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero ; si vero paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero ; quia semper quod additur transit in præexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

Articulus II

Utrum semen sit de superfluo alimenti.

2. Sent., dist. 30, quæst. 2, art. 2, et 4, dist. 44, quæst. 1, art. 2, quæst. 3 ; et 3 Cont., cap. 121, princ. et cap. 122.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus, lib. 1 orth. Fid., cap. 8, a med., quod *generatio est opus naturæ ex substantia generantis produceus illud quod generatur.* Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Præterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen, ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihi acciperet aliquis ab avo, et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit . Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus magis quam aliis hominibus.

3. Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco quam cum patre, et aliis consanguineis.

4. Præterea, Augustinus dicit 10 super Gen. ad litt., cap. 20, quod *nos fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam.* Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

— Sed contra est quod Philosophus probat multipliciter in lib. 1 de Gen. animal., cap. 19, quod *semen est superfluum alimenti.*

Respondeo dicendum quod ista quæstio aliqualiter dependet ex præmissis art. præc. et quæst. 118, art. 1. Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ, non solum in alio, sed etiam in ipso ; manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his quæ generantur, invenimus quod primum unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum : et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quamdam virtutem communem respectu om-

nium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem : quia illud resolutum, si non retineret naturam ejus a quo resolvitur, tunc jam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens ; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in simi- em naturam. Si vero retineret naturam ejus a quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis : nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quod retineat naturam omnium partium ; et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu ; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quod **semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum, sed magis in potentia totum**, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab anima generantis, ut supra dictum est, art. præc. Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum ; et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativæ ; quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus, lib. 1 de Gener. anim., cap. 18, quod animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et paucæ generationis, et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eamdem causam.

Ad primum ergo dicendum quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex forma generantis, et in quantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet, ad hoc quod aliquis assimiletur avo, quod materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante parte.

Et similiter dicendum est *ad tertium :* nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formæ.

Ad quartum dicendum quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut seminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est a matre, quam vocant *corpulentam substantiam*, derivatur originaliter ab Adam ; et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam *secundum corpulentam substantiam*, sed non *secundum seminalem rationem ;* quia materia corporis ejus, quæ ministrata est a Matre Virgine derivata est ab Adam ; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus sancti ; talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in secula seculorum. Amen.

FINIS PRIMÆ PARTIS

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

PAGINÆ.

Synopsis primæ partis ..... I-IV
Ratio hujus editionis 1
Litteræ SS. D. Leonis P. XIII, De S. Thoma patrono studiorum 3
Epist. Encycl. *Æterni Patris* de Philosophia Christiana 5
Oratio devota Sancti Thomæ 12
PROLOGUS 13
QUÆSTIO PRIMA. — DE SACRA DOCTRINA, qualis sit et ad quæ se extendat 13
Art. 1. Utrum præter alias scientias doctrina theologica sit necessaria 13
2. Utrum sacra doctrina sit scientia 15
3. Utrum sit una scientia vel plures 15
4. Utrum sit speculativa, vel practica 16
5. Utrum sit dignior aliis scientiis 16
6. Utrum sit sapientia 17
7. Utrum Deus sit subjectum hujus scientiæ 18
8. Utrum sit argumentativa 19
9. Utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus 20
10. Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus 22
QUÆST. II. — De Deo an sit 23
Art. 1. Utrum Deum esse sit per se notum 23
2. Utrum Deum esse sit demonstrabile 24
3. Utrum Deus sit 25
QUÆST. III. — De simplicitate Dei 27
Art. 1. Utrum Deus sit corpus 27
2. Utrum in Deo sit compositio materiæ et formæ 29
3. Utrum in Deo sit idem Deus et Deitas. 29
4. Utrum in Deo sit compositio essentiæ et esse 30
5. Utrum in Deo sit compositio generis et differentiæ 31
6. Utrum in Deo sit compositio subjecti et accidentis 32
7. Utrum Deus sit quocumque modo compositus vel totaliter simplex 32
8. Utrum Deus veniat in compositionem cum aliis 33
QUÆST. IV. — De perfectione Dei 34
Art. 1. Utrum Deus sit perfectus 34
2. Utrum Deus universaliter sit perfectus, omnium in se perfectionem habens. 35
3. Utrum creaturæ possint esse Deo similes. 36

PAGINÆ.

QUÆST. V. — De bono in communi 37
Art. 1. Utrum bonum et ens sint idem secundum rem 37
2. Utrum, supposito quod differant ratione tantum, si prius secundum rationem bonum vel ens 38
3. Utrum, supposito quod ens sit prius, omne ens sit bonum 39
4. Ad quam causam ratio boni reducatur. 40
5. Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine 40
6. Utrum bonum dividatur convenienter per honestum, utile et delectabile 41
QUÆST. VI. — De bonitate Dei 42
Art. 1. Utrum esse bonum conveniat Deo 42
2. Utrum Deus sit summum bonum 43
3. Utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam 43
4. Utrum omnia sint bona bonitate divina. 44
QUÆST. VII. — De infinitate Dei 45
Art. 1. Utrum Deus sit infinitus 45
2. Utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam 45
3. Utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem 46
4. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem 47
QUÆST. VIII. — De existentia Dei in rebus 48
Art. 1. Utrum Deus sit in omnibus rebus 48
2. Utrum Deus sit ubique 49
3. Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam 50
4. Utrum esse ubique sit proprium Dei 51
QUÆST. IX. — De immutabilitate Dei 52
Art. 1. Utrum Deus sit omnino immutabilis 52
2. Utrum esse immutabile sit proprium Dei 53
QUÆST. X. — De æternitate Dei 54
Art. 1. Quid sit æternitas 54
2. Utrum Deus sit æternus 55
3. Utrum esse æternum sit proprium Dei. 56
4. Utrum æternitas differat ab ævo et tempore 56
5. Utrum sit aliud a tempore 57
6. Utrum sit tantum unum ævum, sicut est unum tempus et una æternitas 58
QUÆST. XI. — De unitate divina 59
Art. 1. Utrum unum addat aliquid supra ens 59

PAGINÆ.

Art. 2. Utrum unum et multa opponantur.... 60
3. Utrum Deus sit unus..... 61
4. Utrum Deus sit maxime unus..... 62
QUÆST. XII. — De cognitione, et visione Dei... 63
Art. 1. Utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei..... 63
2. Utrum essentia Dei videatur ab intellectu creato secundum aliquam speciem creatam..... 64
3. Utrum essentia Dei possit videri oculo corporeo..... 65
4. Utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam..... 66
5. Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat lumine creato. 67
6. Utrum videntium Dei essentiam unus alio perfectius videat..... 68
7. Utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam..... 69
8. Utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat. 70
9. Utrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat..... 71
10. Utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt..... 72
11. Utrum in statu hujus vitæ aliquis homo possit essentiam Dei videre..... 72
12. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.... 73
13. Utrum supra cognitionem naturalem in præsenti vita aliqua cognitio Dei habeatur per gratiam..... 74
QUÆST. XIII. — De nominibus Dei..... 75
Art. 1. Utrum Deus sit nominabilis a nobis... 75
2. Utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter.. 76
3. Utrum aliqua nomina dicta de Deo proprie dicantur de ipso, an vero omnia ei attribuantur metaphorice.. 77
4. Utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma..... 78
5. Utrum aliqua nomina dicantur de Deo et creaturis univoce vel æquivoce... 79
6. Utrum, supposito quod dicantur analogice, dicantur per prius de Deo vel de creaturis..... 80
7. Utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore..... 81
8. Utrum hoc nomen, *Deus* sit nomen naturæ, vel operationis..... 83
9. Utrum hoc nomen, *Deus,* sit nomen communicabile..... 83
10. Utrum accipiatur univoce vel æquivoce, secundum quod significat Deum per naturam, per participationem, et secundum opinionem..... 85
11. Utrum hoc nomen, *qui est,* sit maxime proprium nomen Dei..... 86
12. Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo..... 86
QUÆST. XIV. — De scientia Dei..... 87
Art. 1 Utrum in Deo sit scientia..... 88
2. Utrum Deus intelligat seipsum..... 89
3. Utrum Deus comprehendat se..... 90

PAGINÆ.

Art. 4. Utrum suum intelligere sit sua essentia..... 92
5. Utrum intelligat alia a se..... 91
6. Utrum Deus habeat de rebus propriam cognitionem..... 92
7. Utrum scientia Dei sit discursiva..... 93
8. Utrum scientia Dei sit causa rerum... 94
9. Utrum scientia Dei sit eorum quæ non sunt..... 95
10. Utrum scientia Dei sit malorum..... 96
11. Utrum scientia Dei sit singulorum.... 96
12. Utrum scientia Dei sit infinitorum.... 97
13. Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium..... 98
14. Utrum scientia Dei sit enuntiabilium.. 100
15. Utrum scientia Dei sit variabilis..... 101
16. Utrum Deus de rebus habeat scientia speculativam vel practicam..... 102
QUÆST. XV. — De ideis..... 102
Art. 1. Utrum sint ideæ..... 103
2. Utrum sint plures ideæ, vel una tantum. 103
3. Utrum ideæ sint omnium quæ cognoscuntur a Deo..... 104
QUÆST. XVI. — De veritate..... 105
Art. 1. Utrum veritas sit in re, vel in intellectu tantum..... 105
2. Utrum veritas sit in intellectu componente et dividente..... 107
3. De comparatione veri ad ens..... 107
4. De comparatione veri ad bonum..... 108
5. Utrum Deus sit veritas..... 109
6. Utrum omnia sint vera una veritate vel pluribus..... 109
7. Utrum veritas sit æterna..... 110
8. Utrum veritas sit immutabilis..... 111
QUÆST. XVII. — De falsitate..... 112
Art. 1. Utrum falsitas inveniatur in rebus.... 112
2. Utrum falsitas sit in sensu..... 113
3. Utrum falsitas sit in intellectu..... 114
4. Utrum verum et falsum sint contraria. 114
QUÆST. XVIII. — De vita Dei..... 115
Art. 1. Quorum sit vivere..... 115
2. Quid sit vita..... 116
3. Utrum vita Deo conveniat..... 117
4. Utrum omnia in Deo sint vita..... 118
QUÆST. XIX. — De voluntate Dei..... 119
Art. 1. Utrum in Deo sit voluntas..... 119
2. Utrum Deus velit alia a se..... 120
3. Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit..... 121
4. Utrum voluntas Dei sit causa rerum.. 122
5. Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam..... 123
6. Utrum voluntas Dei semper, impleatur. 124
7. Utrum voluntas Dei sit immutabilis... 126
8. Utrum voluntas Dei imponat necessitatem rebus volitis..... 127
9. Utrum voluntas Dei sit malorum..... 128
10. Utrum Deus habeat liberum arbitrium. 129
11. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi..... 129
12. Utrum convenienter ponantur circa divinam voluntatem quinque signa... 130
QUÆST. XX. — De amore Dei..... 131
Art. 1. Utrum in Deo sit amor..... 131

PAGINÆ.

Art. 2. Utrum Deus amet omnia..... 132
3. Utrum Deus magis amet unum quam aliud..... 133
4. Utrum Deus meliora magis amet..... 134
QUÆST. XXI. — De justitia et misericordia Dei.. 135
Art. 1. Utrum in Deo sit justitia..... 135
2. Utrum justitia Dei veritas dicit possit.. 136
3. Utrum in Deo sit misericordia..... 137
4. Utrum in omni opere Dei sit justitia et misericordia..... 137
QUÆST. XXII. — De providentia Dei..... 138
Art. 1. Utrum Providentia Deo conveniat.... 138
2. Utrum Providentiæ divinæ subdantur omnia..... 140
3. Utrum Providentia divina immediate sit de omnibus..... 141
4. Utrum Providentia divina imponat necessitatem rebus provisis..... 142
QUÆST. XXIII. — De prædestinatione Dei..... 143
Art. 1. Utrum Deo competat prædestinatio hominum..... 143
2. Utrum prædestinatio ponat aliquid in prædestinato, et quid sit..... 144
3. Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum..... 145
4. Utrum prædestinati eligantur a Deo... 146
5. Utrum merita sint causa vel ratio prædestinationis, reprobationis et electionis..... 147
6. Utrum prædestinati infallibiliter salventur..... 149
7. Utrum numerus prædestinatorum sit certus..... 150
8. Utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum..... 151
QUÆST. XXIV. — De libro vitæ..... 152
Art. 1. Quid sit liber vitæ..... 152
2. Cujus vitæ sit liber..... 153
3. Utrum aliquis possit deleri de libro vitæ..... 153
QUÆST. XXV. — De potentia Dei..... 154
Art. 1. Utrum in Deo sit potentia..... 154
2. Utrum potentia Dei sit infinita..... 155
3. Utrum Deus sit omnipotens..... 156
4. Utrum possit facere quod ea quæ sunt præterita, non fuerint..... 157
5. Utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit.... 158
6. Utrum Deus possit ea quæ facit, meliora facere..... 159
QUÆST. XXVI. — De beatitudine Dei..... 160
Art. 1. Utrum beatitudo competat Deo..... 160
2. Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectus..... 160
3. Utrum Deus sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati..... 161
4. Utrum in beatitudine Dei includatur omnis beatitudo..... 161
QUÆST. XXVII. — De processione, sive origine divinarum personarum..... 162
Art. 1. Utrum processio sit in divinis..... 162
2. Utrum aliqua processio in divinis possit dici generatio..... 164
3. Utrum præter generationem possit esse aliqua processio in divinis..... 165

PAGINÆ.

Art. 4. Utrum illa alia processio possit dici generatio..... 166
5. Utrum sint in divinis plures processiones quam duæ..... 167
QUÆST. XXVIII. — De relationibus divinis..... 167
Art. 1. Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales..... 167
2. Utrum illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ... 169
3. Utrum possint esse in Deo plures rationes realiter distinctæ ab invicem.. 170
4. De numero harum relationum..... 171
QUÆST. XXIX. — De personis divinis..... 172
Art. 1. De definitione personæ..... 172
2. Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia..... 173
3. Utrum nomen personæ competat in divinis..... 174
4. Utrum nomen personæ in divinis significet relationem, vel substantiam.... 175
QUÆST. XXX. — De pluralitate personarum in divinis..... 176
Art. 1. Utrum sint plures personæ in divinis.. 177
2. Quod sint personæ in divinis..... 177
3. Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis..... 178
4. Utrum hoc nomen, *persona*, sit commune tribus personis in divinis..... 180
QUÆST. XXXI. — De his quæ pertinent in divinis ad unitatem, vel pluralitatem personarum.... 180
Art. 1. — Utrum in divinis sit trinitas..... 181
2. Utrum Filius possit dici alius a Patre.. 182
3. Utrum dictio exclusiva, *solus* sit addenda termino essentiali in divinis.. 183
4. Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali..... 184
QUÆST. XXXII. — De cognitione divinarum personarum..... 184
Art. 1. Utrum per rationem naturalem possit cognosci trinitas divinarum personarum..... 185
2. Utrum sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ..... 187
3. Utrum sint tantum quinque rationes in divinis, vel plures..... 188
4. Utrum liceat circa notiones diversimode opinari..... 189
QUÆST. XXXIII. — De his quæ pertinent ad personam Patris..... 190
Art. 1. Utrum Patri competat esse principium Filii, vel Spiritus Sancti..... 190
2. Utrum hoc nomen, *Pater*, sit proprium nomen personæ patris..... 190
3. Utrum hoc nomen, *Pater*, per prius dicatur in divinis personaliter, quam essentialiter..... 191
4. Utrum sit proprium Patri esse ingenitum..... 192
QUÆST. XXXIV. — De Verbo in divinis..... 194
Art. 1. Utrum Verbum dicatur in divinis essentialiter vel personaliter..... 194
2. Utrum Verbum sit proprium nomen Filii..... 196
3. Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas..... 197

PAGINÆ.

QUÆST. XXXV. — De hoc nomine, *Filii,* quod est imago 198
Art. 1. Utrum hoc nomen *imago* in divinis dicatur personaliter 198
2. Utrum imago sit proprium nomen filii. 199
QUÆST. XXXVI. — De pertinentibus ad nomen Spiritus Sancti 199
Art. 1. Utrum nomen Spiritus Sancti sit proprium alicujus divinæ personæ 200
2. Utrum persona illa quæ dicitur Spiritus Sanctus, procedat a Patre et filio ... 201
3. Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium 203
4. Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti 204
QUÆST. XXXVII. — De nomine Spiritus Sancti, quod est amor 206
Art. 1. Utrum amor sit proprium nomen Spiritus Sancti 206
2. Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto 207
QUÆST. XXXVIII. — De nomine Spiritus Sancti, quod est donum 208
Art. 1. Utrum donum possit esse nomen personale 208
2. Utrum sit proprium nomen Spiritus Sancti 210
QUÆST. XXXIX. — De personis in comparatione ad essentiam 210
Art. 1. Utrum essentia in divinis sit idem quod persona 210
2. Utrum dicendum sit quod tres personæ sunt unius essentiæ 211
3. Utrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in singulari vel in plurali 213
4. Utrum adjectiva nomina, aut verba, vel participia prædicari possint de nominibus essentialibus concrete acceptis. 214
5. Utrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis ... 215
6. Utrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus .. 216
7. Utrum essentialia attributa sint approprianda personis 217
8. Quod attributum cui personæ debeat appropriari 218
QUÆST. XL. — De personis in comparatione ad relationes, sive proprietates 220
Art. 1. Utrum relatio sit idem quod persona ... 220
2. Utrum relationes distinguant et constituant personas 221
3. Utrum abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctæ 222
4. Utrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel e converso 223
QUÆST. XLI. — De personis per comparationem ad actus notionales 224
Art. 1. Utrum actus notionales sint attribuendi personis divinis 224
2. Utrum hujusmodi actus sint voluntarii vel necessarii 225

PAGINÆ.

Art. 3. Utrum per hujusmodi actus persona procedat de aliquo vel de nihilo 226
4. Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium 228
5. Utrum potentia generandi vel spirandi significet relationem vel substantiam. 229
6. Utrum actus notionales ad plures personas terminari possint 230
QUÆST. XLII. — De æqualitate, et similitudine divinarum personarum ad invicem 230
Art. 1. Utrum æqualitas locum habeat in personis divinis 231
2. Utrum persona procedens sit æqualis secundum æternitatem ei a qua procedit 232
3. Utrum sit aliquis ordo in personis divinis 233
4. Utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem 234
5. Utrum una personarum divinarum sit in alia 235
6. Utrum personæ divinæ sint æquales secundum potentiam 236
QUÆST. XLIII. — De missione divinarum personarum 236
Art. 1. Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti 237
2. Utrum missio in divinis sit æterna, vel tantum temporalis 237
3. Secundum quid persona divina invisibiliter mittatur 238
4. Utrum cuilibet personæ conveniat mitti et præcipue Patri 239
5. Utrum invisibiliter mittatur tam Filius quam Spiritus Sanctus 239
6. Ad quos fiat missio invisibilis 240
7. De missione visibili 241
8. Utrum alia persona divina tantum mittatur ab ea a qua est 243
QUÆST. XLIV. — De prima causa omnium entium 243
Art. 1. Utrum Deus sit causa efficiens omnium entium 244
2. Utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei 246
3. Utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint aliqua alia exemplaria præter ipsum 246
4. Utrum Deus sit causa finalis rerum 247
QUÆST. XLV. — De creatione 248
Art. 1. Quid sit creatio. 248
2. Utrum Deus possit aliquid creare 249
3. Utrum creatio sit aliquid in creatura ... 250
4. Cui competat creari 251
5. Utrum solius Dei sit creare 252
6. Utrum sit commune toti Trinitati, aut proprium alicujus personæ 253
7. Utrum in rebus creatis sit vestigium Trinitatis 254
8. Utrum opus creationis admisceatur operibus naturæ et artis 255
QUÆST. XLVI — De principio durationis rerum creatarum 256
Art. 1. Utrum creaturæ semper fuerint 256
2. Utrum eas incœpisse sit articulus fidei. 258

PAGINÆ.

Art. 3. Quomodo dicatur Deus in principio cœlum et terram creasse..... 260
QUÆST. XLVII. — De dictinctione rerum in communi..... 261
Art. 1. Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo..... 261
2. Utrum rerum inæqualitas sit a Deo... 262
3. Utrum sit unus tantum mundus, vel plures..... 263
QUÆST. XLVIII. — De distinctione rerum in speciali, et primo de malo 264
Art. 1. Utrum malum sit natura aliqua..... 264
2. Utrum malum inveniatur in rebus..... 266
3. Utrum bonum sit subjectum mali..... 267
4. Utrum malum totaliter corrumpat bonum..... 268
5. Utrum malum sufficienter dividatur per culpam, et pœnam..... 269
6. Utrum plus habeat de ratione mali pœna quam culpa..... 270
QUÆST. XLIX. — De causa mali..... 270
Art. 1. Utrum bonum esse possit causa mali.. 270
2. Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali..... 271
3. Utrum sit aliquod summum malum, quod sit causa omnis mali..... 272
QUÆST. L. — De substantia angelorum absolute.. 274
Art. 1. Utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea..... 274
2. Utrum angelus sit compositus ex materia et forma..... 275
3. De multitudine angelorum..... 277
4. Utrum angeli differant specie..... 278
5. Utrum angeli sint incorruptibiles..... 279
QUÆST. LI. — De angelis in comparatione ad corpus..... 280
Art. 1. Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita..... 280
2. Utrum angeli assumant corpora..... 281
3. Utrum angeli in corporibus assumptis exerceant opera vitæ..... 281
QUÆST. LII. — De angelis in comparatione ad ad locum..... 283
Art. 1. Utrum angelus sit in loco..... 283
2. Utrum possit esse in pluribus locis simul..... 284
3. Utrum plures angeli possint esse in eodem loco..... 284
QUÆST. LIII. — De motu locali angelorum..... 285
Art. 1. Utrum angelus possit moveri..... 285
2. Utrum moveatur de loco ad locum pertranseundo medium..... 296
3. Utrum motus angeli sit in tempore, an in instanti..... 287
QUÆST. LIV. — De virtute cognoscitiva angeli... 288
Art. 1. Utrum intelligere angeli sit sua substantia..... 289
2. Utrum esse angeli sit suum intelligere. 289
3. Utrum essentia angeli sit sua virtus intellectiva 290
4. Utrum in angelis sit intellectus agens et passibilis 291
5. Utrum in eis sit aliqua potentia cognoscitiva, quam intellectus..... 219
QUÆST. LV. — De medio cognitionis angelicæ... 292

PAGINÆ.

Art. 1. Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam vel per aliquam speciem 292
2. Si per species, an per species connaturales, vel per species a rebus acceptis 293
3. Utrum angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores..... 294
QUÆST. LVI. — De cognitione angelica ex parte rerum immaterialium..... 295
Art. 1. Utrum angelus cognoscat seipsum..... 295
2. Utrum unus cognoscat alium..... 296
3. Utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum..... 297
QUÆST. LVII. — De cognitione angelorum quantum ad res materiales..... 298
Art. 1. Utrum angeli cognoscant naturas rerum materialium..... 298
2. Utrum cognoscant singularia..... 298
3. Utrum cognoscant futura..... 300
4. Utrum cognoscant cogitationes cordium 301
5. Utrum cognoscant mysteria gratiæ.... 302
QUÆST. LVIII. — De modo cognitionis angelicæ. 303
Art. 1. Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia quandoque in actu,..... 303
2. Utrum angelus possit simul multa intelligere..... 303
3. Utrum angelus intelligat discurrendo.. 304
4. Utrum angelus intelligat componendo et dividendo 305
5. Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas 306
6. Utrum cognitio angeli possit dici matutina et vespertina 306
7. Utrum hæ duæ cognitiones sint eædem vel diversæ..... 307
QUÆST. LIX. — De voluntate angelorum..... 308
Art. 1. Utrum in angelis sit voluntas..... 308
2. Utrum voluntas in angelis sit ipsa natura eorum, vel ipse intellectus..... 309
3. Utrum in angelis sit liberum arbitrium 310
4. Utrum in eis sit vis irascibilis et concupiscibilis..... 311
QUÆST. LX. — De amore, seu dilectione angeli.. 312
Art. 1. Utrum in angelis sit dilectio naturalis.. 312
2. Utrum in angelis sit dilectio electiva.. 313
3. Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electiva..... 313
4. Utrum angelus unus diligat alium naturali dilectione, sicut seipsum..... 314
5. Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum..... 315
QUÆST. LXI. — De productione angelorum in esse naturæ 316
Art. 1. Utrum angeli habeant causam sui esse. 316
2. Utrum angelus sit productus a Deo ab æterno..... 317
3. Utrum angelus sit creatus ante corporalem creaturam..... 317
4. Utrum angeli fuerint creati in cœlo empyreo 318
QUÆST. LXII. — De productione angeli in esse gratiæ, et gloriæ..... 319
Art. 1. Utrum angeli in sua creatione fuerint beati..... 319

PAGINÆ.

Art. 2. Utrum indiguerint gratia ad hoc quod converterentur in Deum 320
3. Utrum fuerint creati in gratia..... 321
4. Utrum meruerint suam beatitudinem.. 322
5. Utrum statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerint 322
6. Utrum adepti fuerint gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium..... 323
7. Utrum post consecutionem gloriæ remanserit in eis cognitio et dilectio naturalis!..... 324
8. Utrum angelus beatus peccare possit.. 324
9. Utrum angeli post adeptionem gloriæ possint proficere..... 325

Quæst. LXIII. — De malitia angelorum quoad culpam..... 326
Art. 1. Utrum malum culpæ possit esse in angelis 326
2. Cujusmodi peccata in eis esse possint.. 328
3. Quid appetendo angelus peccaverit.... 328
4. Utrum angeli naturaliter sint mali 329
5. Utrum aliquis angelus in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis 330
6. Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli..... 331
7. Utrum supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes angelos summus 332
8. Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi..... 333
9. Utrum tot remanserint quot ceciderunt 334

Quæst. LXIV. — De pœna dæmonum 334
Art. 1. Utrum intellectus angeli mali sit omnino obtenebratus..... 334
2. Utrum voluntas dæmonis sit obstinata in malo 336
3. Utrum in dæmonibus possit esse dolor. 337
4. De loco pœnali dæmonum..... 338

Quæst. LXV. — De opere creationis quoad creaturam corporalem,..... 339
Art. 1. Utrum creatura corporalis sit a Deo... 339
2. Utrum facta sit propter bonitatem Dei. 340
3. Utrum sit facta a Deo mediantibus angelis..... 341
4. Utrum formæ corporum sint ab angelis an immediate a Deo..... 341

Quæst. LXVI. — De ordine creationis ad distinctionem..... 343
Art. 1. Utrum informitas materiæ præcesserit tempore formationem ipsius..... 343
2. Utrum sit una materia omnium corporalium 344
3. Utrum cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi..... 346
4. Utrum tempus sit concreatum materiæ informi..... 347

Quæst. LXVII. — De opere distinctionis primæ diei..... 348
Art. 1. Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur. 348
2. Utrum lux corporis sit corpus..... 349
3. Utrum lux sit qualitas..... 349
4. Utrum conveniens fuerit. prima die fieri lucem..... 350

PAGINÆ.

Quæst. LXVIII. — De opere secundæ diei..... 352
Art. 1. Utrum firmamentum factum sit secunda die 352
2. Utrum aliquæ aquæ sint supra firmamentum..... 353
3. Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis..... 354
4. Utrum sit tantum cœlum, vel plures.. 355

Quæst. LXIX. — De opere tertiæ diei..... 356
Art. 1. Utrum congregatio aquarum facta fuerit convenienter tertia die..... 356
2. Utrum eadem die debuerit fieri productio plantarum..... 358

Quæst. LXX. — De opere ornatus quarta die facto..... 358
Art. 1. Utrum quarta die debuerint fieri luminaria..... 359
2. Utrum convenienter describatur causa productionis luminarium..... 360
3. Utrum luminaria cœli sint animata.... 361

Quæst. LXXI. — De opere quintæ diei..... 362
Art. unic. Utrum opus quintæ diei convenienter describatur..... 362

Quæst. LXXII. — De opere sextæ diei..... 363
Art. unic. Utrum opus sextæ diei convenienter describatur..... 363

Quæst. LXXIII. — De pertinentibus ad diem septimum..... 364
Art. 1. Utrum completio divinorum operum adscribi debeat septimæ diei..... 365
2. Utrum Deus die septima ab omni opere quieverit..... 366
3. Utrum benedictio et sanctificatio debeatur septimæ diei..... 366

Quæst. LXXIV. — De omnibus septem diebus in communi 367
Art. 1. Utrum dicti dies sufficienter enumerentur..... 367
2. Utrum omnes isti dies sint unus dies.. 368
3. Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum 370

Quæst. LXXV. — De homine quantum ad essentiam animæ..... 371
Art. 1. Utrum anima sit corpus..... 371
2. Utrum anima humana sit aliquid subsistens 373
3. Utrum animæ brutorum sint subsistentes 374
4. Utrum anima sit homo, vel homo potius sit aliquid compositum ex corpore et anima..... 375
5. Utrum anima humana sit composita ex materia et forma..... 375
6. Utrum anima humana sit incorruptibilis 376
7. Utrum sit ejusdem speciei cum angelo. 378

Quæst. LXXVI. — De unione animæ ad corpus.. 379
Art. 1. Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma..... 379
2. Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum..... 381
3. Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes..... 383

PAGINÆ.

Art. 4. Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam 385
5. Quale debeat esse corpus, cujus hujusmodi principium est forma 387
6. Utrum uniatur tali corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus 388
7. Utrum uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore 389
8. Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis 390

QUÆST. LXXVII. — De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali 391
Art. 1. Utrum essentia animæ sit ejus potentia 391
2. Utrum sit tantum una potentia animæ, vel plures 393
3. Utrum potentiæ animæ distinguantur per actus et objecta 393
4. Utrum in potentiis animæ sit aliquis ordo 394
5. Utrum anima sit subjectum omnium suarum potentiarum 395
6. Utrum potentiæ animæ fluant ab ejus essentia 396
7. Utrum una potentia animæ oriatur ab alia 396
8. Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata .. 397

QUÆST. LXXVIII. — De potentiis animæ in speciali, et primo de iis quæ sunt præambula ad intellectum 398
Art. 1. Utrum sint distinguenda quinque genera potentiarum animæ 398
2. Utrum convenienter assignentur partes vegetativæ 400
3. Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores 400
4. Utrum sensus in interiores convenienter distinguantur 402

QUÆST. LXXIX. — De potentiis intellectivis 404
Art. 1. Utrum intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia 404
2. Utrum intellectus sit potentia passiva .. 405
3. Utrum sit ponere intellectum agentem. 406
4. Utrum intellectus agens sit aliquid animæ nostræ 407
5. Utrum intellectus agens sit unus omnium 408
6. Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ 409
7. Utrum memoria intellectiva sit alia potentia ab intellectu 410
8. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu 411
9. Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ 411
10. Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu 413
11. Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ 413
12. Utrum synderesis sit aliqua potentia specialis ab aliis distincta 414
13. Utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis 415

QUÆST. LXXX. — De appetitu in communi 416

PAGINÆ.

Art. 1. Utrum appetitus sit aliqua specialis potentia animæ 416
2. Utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas 417

QUÆST. LXXXI. — De sensualitate 417
Art. 1. Utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum, an etiam cognitiva 418
2. Utrum appetitus sensitivus dividatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias 418
3. Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi 419

QUÆST. LXXXII. — De voluntate 420
Art. 1. Utrum voluntas aliquid appetat ex necessitate 420
2. Utrum voluntas omnia ex necessitate velit, quæcunque vult 421
3. Utrum voluntas sit eminentior quam intellectus 422
4. Utrum voluntas moveat intellectum ... 423
5. Utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem 424

QUÆST. LXXXIII. — De libero arbitrio 425
Art. 1. Utrum homo sit liber arbitrii 425
2. Utrum liberum arbitrium sit potentia, vel actus, vel habitus 427
3. Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva, vel cognitiva 427
4. Utrum liberum arbitrium sit eadem potentia cum voluntate, vel alia 428

QUÆST. LXXXIV. — Quomodo anima corpori unita intelligat corporalia, quæ sunt infra ipsam. 429
Art. 1. Utrum anima cognoscat corpora per intellectum 429
2. Utrum cognoscat corpora per essentiam suam, vel per aliquas species 430
3. Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas 432
4. Utrum species intelligibiles effluant in ipsam ab aliquibus formis separatis .. 433
5. Utrum anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis ... 434
6. Utrum intelligibilem cognitionem acquirat a sensu 435
7. Utrum indigeat phantasmatibus ab hoc quod actu intelligat 437
8. Utrum judicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virium 438

QUÆST. LXXXV. — De modo et ordine intelligendi 439
Art. 1. Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales, abstrahendo species a phantasmatibus 439
2. Utrum species intelligibilis abstracta a phantasmatibus se habeat ad intellectum nostrum, ut quod intelligitur, vel sicut quo intelligitur 441
3. Utrum intellectus noster prius intelligat magis universalia 442
4. Utrum intellectus noster possit multa simul intelligere 444
5. Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo 445
6. Utrum intellectus noster possit errare .. 445

PAGINÆ.

Art. 7. Utrum unus possit eamdem rem melius intelligere quam alius 446
8. Utrum intellectus prius cognoscat indivisibile quam divisibile 447

QUÆST. LXXXVI. — Quid intellectus hominis cognoscat in rebus corporalibus et materialibus 448
Art. 1. Utrum intellectus noster cognoscat singularia 448
2. Utrum cognoscat infinita 449
3. Utrum cognoscat contingentia 449
4. Utrum cognoscat futura 450

QUÆST. LXXXVII. — Quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quæ in ea sunt 451
Art. 1. Utrum anima intellectiva cognoscat seipsam per essentiam suam 451
2. Quomodo cognoscat habitus in se existentes 453
3. Quomodo cognoscat actum proprium .. 453
4. Quomodo intellectus cognoscat actum voluntatis 454

QUÆST. LXXXVIII. — Quomodo anima humana cognoscat ea quæ sunt supra se 455
Art. 1. Utrum anima humana in statu præsentis vitæ cognoscat angelos per seipsos 455
2. Utrum possit ad eorum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium 457
3. Utrum Deus sit illud quod a nobis primo cognoscitur 458

QUÆST. LXXXIX. — De cognitione animæ separatæ 459
Art. 1. Utrum anima separata a corpore possit aliquid intelligere 459
2. Utrum anima separata intelligat substantias separatas 460
3. Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia 461
4. Utrum anima separata cognoscat singularia 462
5. Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata 462
6. Utrum possit uti habitu scientiæ hic acquisitæ 463
7. Utrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ 464
8. Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur 465

QUÆST. XC. — De productione hominis quantum ad animam 466
Art. 1. trum anima humana sit de substantia Dei, vel aliquid factum 466
2. Utrum anima humana sit producta in esse per creationem 467
3. Utrum anima rationalis sit facta mediantibus angelis 467
4. Utrum anima humana sit facta aute corpus 468

QUÆST. XCI. — De productione corporis primi hominis 469
Art. 1. Utrum corpus primi hominis sit factum de limo terræ 469
2. Utrum corpus primi hominis sit immediate productum a Deo 470

PAGINÆ.

Art. 3. Utrum corpus primi hominis habuerit convenientem dispositionem 471
4. Utrum productio corporis humani convenienter in Scriptura describatur ... 473

QUÆST. XCII. — De productione mulieris 473
Art. 1. Utrum in prima rerum productione debuerit mulier produci 473
2. Utrum mulier debuerit fieri ex viro ... 474
3. Utrum mulier debuerit formari ex costa viri 475
4. Utrum mulier formata fuerit immediate a Deo 476

QUÆST. XCIII. — De fine sive termino productionis homo inis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei 476
Art. 1. Utrum in homine sit imago Dei 477
2. Utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis 477
3. Utrum imago Dei sit magis in homine quam in angelo 478
4. Utrum imago Dei sit in omni homine. 479
5. Utrum imago Dei sit in homine per comparationem ad essentiam, vel ad personas omnes, vel ad unam earum 480
6. Utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem 481
7. Utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus aut actus 482
8. Utrum per comparationem ad omnia objecta 483
9. De differentia imaginis et similitudinis. 484

QUÆST. XCIV. — De statu vel conditione primi hominis quoad intellectum 485
Art. 1. Utrum primus homo viderit Deum per essentiam 485
2. Utrum Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit 487
3. Utrum primus homo habuerit omnium scientiam 488
4. Utrum homo in primo statu potuisset errare vel decipi 488

QUÆST. XCV. — De his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis, scilicet de gratia et virtute, et justitia 489
Art. 1. Utrum primus homo fuerit creatus in gratia 490
2. Utrum primus homo in statu innocentiæ habuerit animæ passiones 491
3. Utrum Adam habuerit omnes virtutes . 491
4. Utrum opera primi hominis fuerint æque efficacia ad merendum, sicut modo sunt 493

QUÆST. XCVI. — De dominio, quod homini competebat in statu innocentiæ 493
Art. 1. Utrum Adam in statu innocentiæ dominabatur animalibus 493
2. Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas 495
3. Utrum in illo statu fuissent omnes homines æquales 495
4. Utrum in illo statu homo dominaretur homini 496

QUÆST. XCVII. — De his quæ pertinent ad statum

PAGINÆ.

primi hominis quantum ad conservationem individui 496
Art. 1. Utrum homo in statu innocentiæ erat immortalis 497
2. Utrum esset impassibilis 498
3. Utrum indigeret cibis 498
4. Utrum per lignum vitæ consequeretur immortalitatem 499
QUÆST. XCVIII. — De his quæ pertinent ad conservationem speciei per generationem 500
Art. 1. Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio 500
2. Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum 501
QUÆST. XCIX. — De conditione prolis generandæ quantum ad corpus in illo statu 502
Art. 1. Utrum in statu illo pueri mox nati habuissent perfectam virtutem ad motum membrorum 502
2. Utrum omnes fuissent nati in sexu masculino 503
QUÆST. C. — De conditione prolis tunc generandæ quoad justitiam 503
Art. 1. Utrum homines fuissent nati cum justitia 503
2. Utrum pueri nascerentur in justitia confirmati 504
QUÆST. CI. — De conditione prolis tunc generandæ quoad scientiam 505
Art. 1. Utrum pueri nascerentur in scientia perfecti 505
2. Utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis 505
QUÆST. CII. — De loco producti hominis, qui est paradisus 506
Art. 1. Utrum paradisus sit locus corporeus... 506
2. Utrum sit locus convenieus habitationi humanæ 507
3. Ad quid homo in paradiso positus fuerit 508
4. Utrum homo factus fuerit in paradiso. 509
QUÆST. CIII. — De gubernatione rerum in communi 509
Art. 1. Utrum mundus ab aliquo gubernetur.. 509
2. Quis sit finis gubernationis ipsius..... 510
3. Utrum mundus gubernetur ab uno.... 511
4. De effectibus gubernationi..... 511
5. Utrum omnia subsint divinæ gubernationi 512
6. Utrum omnia gubernentur a Deo immediate 513
7. Utrum divina gubernatio cassetur in aliquo 514
8. Utrum aliquid contrarietur divinæ Providentiæ 514
QUÆST. CIV. — De effectibus divinæ gubernationis in speciali 515
Art. 1. Utrum creaturæ indigeant ut conserventur a Deo in esse 515
2. Utrum conserventur in esse a Deo immediate 517
3. Utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum 517
4. Utrum aliquid in nihilum redigatur.... 518
QUÆST. CV. — De mutatione creaturarum a Deo 519

PAGINÆ.

Art. 1. Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam 519
2. Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus 520
3. Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum 520
4. Utrum possit movere voluntatem creatam 521
5. Utrum Deus operetur in omni operante 522
6. Utrum Deus possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum 523
7. Utrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miraculosa 524
8. De diversitate miraculorum 525
QUÆST. CVI. — De actu angelorum, qui est invicem illuminare 525
Art. 1. Utrum unus angelus moveat intellectum alterius illuminando 526
2. Utrum unus angelus moveat voluntatem alterius 527
3. Utrum inferior angelus possit illuminare superiorem 528
4. Utrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.. 529
QUÆST. CVII. — De locutione angelorum 529
Art. 1. Utrum unus angelus loquatur alii..... 529
2. Utrum inferior loquatur superiori..... 530
3. Utrum angelus loquatur Deo..... 531
4. Utrum in locutione angeli aliquid operetur distantia localis 532
5. Utrum omnes cognoscant locutionem unius angeli ad alterum 532
QUÆST. CVIII. — De ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines 532
Art. 1. Utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ 533
2. Utrum in una hierarchia sit tantum unus ordo 534
3. Utrum in uno ordine sint plures angeli 535
4. Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura 535
5. De nominibus et proprietatibus singulorum ordinum 536
6. De comparatione ordinum ad invicem. 538
7. Utrum ordines durent post diem judicii 540
8. Utrum homines assumantur ad ordines angelorum 540
QUÆST. CIX. — De ordine malorum angelorum scilicet dæmonum 541
Art. 1. Utrum ordines sint in dæmonibus..... 541
2. Utrum sit in eis prælatio 542
4. Utrum unus dæmon illuminet alium... 542
4. Utrum subjiciantur prælationi beatorum angelorum 543
QUÆST. CX. — De præsidentia angelorum super corporalem creaturam 544
Art. 1. Utrum corporalis creatura administretur per angelos 544
2. Utrum materia corporalis obediat angelis ad nutum 545
3. Utrum angeli possint movere corpora localiter sua virtute 546

PAGINÆ.

Art. 4. Utrum angeli boni vel mali possint facere miracula..... 546
QUÆST. CXI. — De actione angelorum in homines..... 547
Art. 1. Utrum angelus possit illuminare intellectum hominis..... 548
2. Utrum angelus possit immutare intellectum vel voluntatem hominis.... 548
3. Utrum possit immutare imaginationem hominis..... 549
4. Utrum possit immutare sensum humanum..... 550
QUÆST. CXII. — De missione angelorum ad homines..... 550
Art. 1. Utrum aliqui angeli mittantur in ministerium..... 551
2. Utrum omnes angeli mittantur in ministerium..... 551
3. Utrum illi qui mittuntur, assistant.... 552
4. Utrum omnes angeli secundæ hierarchiæ mittantur..... 553
QUÆST. CXIII. — De custodia hominum a bonis angelis..... 554
Art. 1. Utrum homines ab angelis custodiantur 554
2. Utrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur..... 555
3. Utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem angelorum..... 556
4. Utrum omni homini conveniat habere angelum custodem..... 556
5. Quando incipiat custodia angeli circa hominem..... 557
6. Utrum angelus semper custodiat hominem..... 558
7. Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt..... 558
8. Utrum inter angelos sit pugna, seu discordia..... 559
QUÆST. CXIV. — De impugnatione dæmonum.. 560
Art. 1. Utrum homines a dæmonibus impugnentur..... 560
2. Utrum tentare sit proprium diaboli.... 561
3. Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli..... 561
4. Utrum dæmones possint facere vera miracula ad seducendum..... 562

PAGINÆ.

Art. 5. Utrum dæmon ab aliquo superatus ab impugnatione arceatur..... 563
QUÆST. CXV. — De actione corporalis creaturæ. 563
Art. 1. Utrum aliquod corpus sit activum.... 563
2. Utrum materia corporali sint aliquæ rationes seminales..... 565
3. Utrum corpora cœlestia sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt..... 566
4. Utrum corpora cœlestia sint causa humanorum actuum..... 567
5. Utrum corpora cœlestia possint imprimere in dæmones..... 568
6. Utrum corpora cœlestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur..... 569
QUÆST. CXVI. — De fato..... 570
Art. 1. Utrum fatum sit..... 570
2. Utrum fatum sit in rebut creatis..... 571
3. Utrum fatum sit immobile..... 571
4. Utrum omnia subdantur fato..... 572
QUÆST. CXVII. — De his quæ pertinent ad actionem hominis..... 572
Art. 1. Utrum homo possit docere alium causando scientiam in ipso..... 573
2. Utrum homines possint docere angelos 574
3. Utrum homo per virtutem animæ possit immutare materiam corporalem. 575
4. Utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali..... 576
QUÆST. CXVIII. — De traductione hominis ex homine quantum ad animam..... 576
Art. 1. Utrum anima sensitiva traducatur cum semine..... 577
2. Utrum anima intellectiva causetur ex semine..... 578
3. Utrum omnes animæ humanæ fuerint simul creatæ a principio mundi..... 579
QUÆST. CXIO. — De propagatione hominis quantum ad corpus..... 581
Art. 1. Utrum aliquid de alimento conversatur in veritatem humanæ naturæ..... 581
2. Utrum semen, quod est principium humanæ generationis, sit de superfluo alimenti..... 583

Nancy, imprimerie lorraine.

M. B. Co
NOV 19
BINDE

BOSTON COLLEGE
3 9031 01293812 2

127274

DOES NOT CIRCULATE

THOMAS AQUINAS
BX1749.T5 L37

BOSTON COLLEGE LIBRARY
UNIVERSITY HEIGHTS
CHESTNUT HILL, MASS.

Books may be kept for two weeks and may be renewed for the same period, unless reserved.

Two cents a day is charged for each book kept overtime.

If you cannot find what you want, ask the Librarian who will be glad to help you.

The borrower is responsible for books drawn on his card and for all fines accruing on the same.